

# من أصول الفكر السياسي

دكتور  
فضل الله محمد إسماعيل  
كلية الآداب بدمنهور  
جامعة الإسكندرية



الناشر  
مكتبة بستان المعرفة  
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب



# من أصول الفجر السياسي

دكتور

فضل الله محمد إسماعيل  
كلية الآداب بدمهور - جامعة الإسكندرية

الناشر

مكتبة بستان المعرفة  
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"..... وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل  
الله عليك عظيماً"

صدق الله العظيم

"النساء : ١١٣"



## المقدمة

السياسة كفكر تضرب في التاريخ البعيد قبل أى فكر إنسانى آخر، فحيثما وجدت الجماعة وجدت السلطة فوجدت السياسة، والسياسة وثيقة الصلة بالفرد وحرريته وحقوقه العامة، ولذلك فهي موضع عناية بالنسبة له، ولعل ذلك هو السبب فى هذا الكم الهائل من المعارف السياسية الموجودة بين أيدينا فى أيامنا المعاصرة.

والسياسة علم لا يلجأ إلى حدس وتخمين ولكن يدرس قضايا ويستقرئ قوانين، والسياسة فلسفة تلزم صاحب السلطة فى المجتمع أن يكون ذا فكر نقدى يسعى إلى تحقيق التكامل بين مختلف مجالات الدولة والسياسة فن يحكم الإنسان من خلاله توازن وانسجام وإلهام وتنوq، والسياسة إحساس يستجيب لحاجات الإنسان، ولعله يكمن هنا قدرة الحاكم على إختيار مستشاريه.

لقد بدأ أرسطو كتابه عن السياسة بقولته الشهيرة بأن الإنسان كائن سياسى، وكان يقصد بذلك أن جوهر الوجود الاجتماعى هو السياسة، وأنه حينما يتفاعل شخصان - أو أكثر - فإنما ينخرطان فى علاقة سياسية، ثم أنه كان يعنى أن ذلك أو هو النزوع الطبيعى لدى الأشخاص، وأن القلة القليلة هى التى كانت تجافى حياة التجمع وتفضل الحياة الفردانية، ولذلك حين يسعى الناس إلى تحديد أوضاعهم، وحين يحاولون تحقيق أمنهم وأمانهم فى المجتمع، وحين يجهدون أنفسهم لإقناع الآخرين بوجهات نظرهم فإنهم بذلك يزاولون بعض الأنشطة السياسية وبهذا المعنى يكون كل فرد فينا سياسى بقدر معين.

ويزيد أرسطو على ذلك بأن السبيل الوحيد الذى يستطيع الإنسان عن طريقه تنمية قدراته والوصول إلى أكمل صور الحياة الاجتماعية هو التفاعل السياسى مع الآخرين فى بيئة أقيمت لإحتواء الصراعات الاجتماعية ولتحقيق الأهداف الجماعية ألا وهى الدولة.

وقد اكتسبت الدولة أهميتها كنظام اجتماعى على مر العصور حيث واكب تطورها، تطور المجتمع البشرى، فكل مواطن هو أحد الرعية فى دولة من الدول، وبالتالي فهو يلتزم بأن يطيع أوامرها، لأنها - فوق ضماناتها للأمن والطمانينة - هى الكيان الوحيد الذى يشكل حياة الفرد بما تفرضه من قوانين ومعايير.

وعلى ذلك تعتبر الدولة وسيلة التنظيم لسلوك البشر داخل المجتمع، فعلى أساس القواعد التى تنبثق عنها ينظم الأفراد سلوكهم.

وقد قسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب - عدا بعض المصطلحات التى قمنا بتعريفها فى جزء منفصل.

ولعل الاهتمام بتعريف بعض المصطلحات هنا جاء لتكون الفائدة أكثر شمولاً، مسترشدين فى ذلك بتلك العبارة التى قالها فولتير Voltaire ومؤداها: " إذا أردت أن نتحدث معنى فعليك أن تحدد مصطلحاتك " ولهذا العبارة قيمة عظمى خاصة إذا كنا نتحدث فى موضوع إختلفت فيه الآراء وتباينت إلى درجة كبيرة ، فقد لا يستطيع القارئ أن يستغنى عن الفهم الدقيق للغة العلم وأدواته التصورية التى تعينه على مواكبة التطور الذى حققه هذا العلم. كذلك فإن غموض المصطلحات قد يعوق - أحياناً - إطلاق علم من العلوم ويعوق أيضاً استخدام نتائجه على نطاق أوسع.

أما الباب الأول الذى يعتبر بمثابة مدخل لدراسة الفكر السياسى فقد  
قسم إلى فصلين: تناول الفصل الأول منهما تعريف الدولة وأركانها.

أما الفصل الثانى فقد تحدثنا فيه عن أهم النظريات التى حاولت أن  
تفسر نشأة الدولة وهى: نظرية التطور العائلى، النظرية الدينية، نظرية القوة،  
نظرية العقد الاجتماعى، ونظرية التطور التاريخى.

وقد انتهينا بعد عرضنا لهذه النظريات والكشف عن جوانب النقص  
والاكتمال فى كل واحدة منها إلى القول بأنه لا يمكن أن نرد قيام الدولة إلى  
نظرية واحدة فقط.

أما الباب الثانى الذى نتحدث فيه عن الفكر السياسى فى العصور  
القديمة والوسطى، فقد قسم إلى سبعة فصول:

يتناول الفصل الأول ملامح الفكر السياسى فى الفكر الشرقى القديم  
المصرى والصينى والهندي. فقد عمرت تلك المنطقة بالفكر الإنسانى الذى  
كان للجانب السياسى فيه نصيب كبير. ففى الوقت الذى كان فيه الفكر  
الأغريقى يأخذ طريقه إلى القمة كان الفكر المصرى قد تربع فوقها فعلا.  
ويشهد بذلك أفلاطون حين يرتحل إلى مصر لينهل من منجزات مدرسة  
الإسكندرية فى العلوم والفنون والفلسفة والسياسة، ثم أن الأكاديمية التى أنشأها  
كانت على غرار ما رآه فى مصر حيث كان بها جامعة عين شمس القديمة.

أما الفصل الثانی فیتناول دراسة الأنظمة التي سادت بلاد اليونان القديم، على اعتبار أن هذه الأنظمة كانت سابقة على النظريات، وأن تلك الأنظمة كان لها أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من نظريات سياسية.

أما الفصل الثالث فیتناول بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون من أمثال فالياس وهيودام وسقراط وأكزينوفون. والذين كان لهم رأى فيما نحن بصدده.

أما الفصل الرابع فیتناول النظريات السياسية عند أفلاطون، وقد بينا أن أفلاطون كان فى شبابه - عندما كتب الجمهورية - يؤمن بحكومة الفلاسفة، ولكن لايليث أفلاطون بعد أن تقدمت به السن وأنضجته التجارب، أن يعدل عن رأيه، وأن يقبل حلاً وسطاً فى كتابه الثانى "السياسى" ليقول بأن القانون أفضل من الهوى، ثم يعلن بعد ذلك إيمانه العميق بالقانون فى كتابه الثالث "القوانين".

ثم يأتى الحديث عن أرسطو بعد أفلاطون ليحتل الفصل الخامس، فيكون مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الحكم الاستبدادى، حتى ولو كان هذا الاستبداد هو الاستبداد المستتير الذى يصدر عن الحاكم الفيلسوف.

أما الفصل السادس فیتناول الفكر السياسى عند الرومان ممثلاً فى عصورها الثلاثة - الملكى والجمهورى والأمبراطورى - ومفكرىها العظام الذى يأتى فى مقدمتهم بوليبيوس وشيشرون وايبكتيوس.

أما الفصل السابع فيتناول الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية مركزاً على نظريتي الحق الألهى المباشر وغير المباشر، وعلى بعض فلاسفة المسيحية الذين كان لهم رؤية سياسية مستتيرة من أمثال جون سالبرى وتوما الاكوينى ومارسيليو أوف بادو وتيودور دى بيز De Beze وفرانسو أوتمان وغيرهم. لنتنقل بعد ذلك إلى الباب الثالث والأخير من هذا الكتاب والذي نتحدث فيه عن الفكر السياسى فى العصرين الحديث والمعاصر لنقسمه إلى تسعة فصول:

يتناول الفصل الأول الفكر السياسى عند هوبز ذلك الفيلسوف الذى رأى أن العلاقة بين الحاكم والمواطنين علاقة عقدية ولكن هذا العقد الحاكم ليس طرفاً فيه بل هو عقد بين رعايا ورعايا، مما ترتب عليه القول بالسلطان المطلق.

أما الفصل الثانى فيتناول الفكر السياسى عند جون لوك ذلك الفيلسوف الذى نادى بالعقد أيضاً ولكنه نادى فى نفس الوقت - على عكس سابقه - أن يكون الملك طرفاً فيه، كما نادى بالحرية والمساواة وفصل السلطات وحق الثورة على الحاكم الجائر.

أما الفصل الثالث فيتناول الفكر السياسى عند مونتسكييه صاحب فكرة روح القوانين وأشهر من نادى بفكرة الفصل بين السلطات فى العصر الحديث.

أما الفصل الرابع فيتناول فكر روسو السياسى من خلال حديثه عن الإرادة العامة التى أرتبطت باسمه.

أما الفصل الخامس فيتناول الفكر السياسى عند كانط من خلال مشروعه للسلام الدائم وسيره على طريق روسو فى القول بالديمقراطية.

أما الفصل السادس فيتناول فكر بنثام السياسى الذى أفسح المجال للإرادة العامة بالظهور إنطلاقاً من أنها الضمان الأكيد لصحة التشريع.

أما الفصل السابع والثامن فقد تناولوا فكر هيجل وبوزانكيث اللذان خلطاً بين الإرادة العامة وإرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، ومن ثم فقد وجدا فى نظرية الإرادة العامة منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز الذى لايعبأ بالإنتخاب ولا بالمؤسسات التشريعية.

أما الفصل التاسع فقد تناول أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة السياسية المعاصرة، فلقد إتخذت نظرية الإرادة العامة كما قال بها فلاسفة العصر الحديث - أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواء. فإذا فهما هذه النظرية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى. أما إذا فهماها على أساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج عن هذا النظام الديكتاتورى والتسلط الفردى.



## مصطلحات وردت في متن الكتاب

ان عقم الفلسفة السياسية - على حد تعبير هارولد لاسكي - يرجع إلى حد كبير إلى فشل الناس في الاتفاق على معنى مصطلحاتهم. وإذا كان، الأمر كذلك فإنه يطيب للباحث أن يحدد أهم المصطلحات التي وردت في هذا البحث لكي يكون ثمة اتفاق يزيد الأمر وضوحاً.

### ١ - أرستقراطية : Aristocracy

باليونانية، سلطة خواص الناس، وفي العلوم السياسية، الحكم بواسطة تنمية المواطنين لصالح الدولة.

### ٢ - أوتوقراطية : Autocracy

يطلق هذا الاصطلاح على الحكومات الفردية حيث يتمثل الاستبداد في إطلاق سلطات الحاكم الفرد وفي استعماله إياها بعض الأحيان تحقيقاً لمآربه الشخصية.

### ٣ - أوليغاركية : Oligarchy

تتمنى في الاصطلاح السياسي كل حكومة تنحصر السلطة السياسية فيها في القلة سواء أكانت أقلية عسكرية أو دينية أو غيرها. ويقصد البعض بها حكومة القلة من الأغنياء والتجار، وقد أعطى افلاطون - في جمهوريته - تعريفاً ووصفاً دقيقاً للأوليغاركية إذ قال : ان هذا النوع من الحكم يأتي بعد حكم الأعيان وهو حكم الأقلية أو حكم المال - فلا يحكم فيه غير الأغنياء، أما الفقراء فلا نصيب لهم فيه.

### ٤ - الإرادة العامة : General Will

تعتبر هذه الإرادة عن انصهار الارادات الفردية في إرادة كلية واحدة تمثل السيادة المطلقة للشعب، كما تعتبر عن منفعة العامة، وهي لذلك غير قابلة للتجزئة أو التحويل، ومن أهم خصائصها : «أنها وحدة عضوية وليست إرادة المجموع، ومصدر القانون والتشريع»<sup>(١)</sup>.

(١) عاطف غيث وآخرون، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية (الاسكتيرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص : ٢٠٤.

## ٥- الدين : Religion

وردت كلمة الدين في القرآن الكريم، بإسناداتها المختلفة : دينكم، دينهم، ديني، في اثنين وتسمين موضعاً في القرآن، الكريم، لتعطي معان متعددة تمثل فيما يلي :

- الدين بمعنى القانون : في قوله تعالى : «ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»<sup>(١)</sup> أي في شريعة الله<sup>(٢)</sup>.

- الدين بمعنى الحساب والجزاء : في قوله تعالى : «والذي اطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين»<sup>(٣)</sup> أي يوم القيامة الذي يحاسب فيه كل امرئ على ما قدم ثم عمل<sup>(٤)</sup>.

- الدين بمعنى الطاعة والانقياد : في قوله تعالى : «وله ما في السموات والأرض وله الدين، واصباً»<sup>(٥)</sup> بمعنى له الطاعة والانقياد في صورة دالمة واجبة<sup>(٦)</sup>.

## ٩- الشيوعية : Communism

عقيدة وممارسة تنادى بتعميم السعادة على البشر جميعاً وذلك من خلال إلغاء الملكية الخاصة والتمييز الطبقي والاجتماعي ومعظم المؤسسات الاجتماعية المادية.

## ٧- القدوة : Exemplar

المستوى الذي يتطلع المرء أن يصل إليه، ويتجه في نفس الوقت نحو تحقيقه.

(١) سورة الزمر، الآية : ٢.

(٢) محمد علي الصابوني، صفة التفسير (بيروت : دار القرآن الكريم، ١٩٨٠) ص : ٢٥.

(٣) سورة الشعراء، الآية : ٨٢.

(٤) محمد مند الطوشي، مختصر معاني مقدرات القرآن الكريم (القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص : ٤٩.

(٥) سورة النحل، الآية : ٥٢.

(٦) حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن، تفسير ويان (القاهرة : دار المعارف، ١٩٨١) ص : ١٥٨.

١٨. الامام كل من اتهم به قومه كانوا على الضرر لذلك . كانوا صالين

## ٩- ثورة Revolution

يستخدم مصطلح الثورة للإشارة إلى التغيرات الجذرية - المفاجئة - التي تحدث في الظروف الاجتماعية والسياسية، وبخاصة حينما يتغير فيها نظام حكومي أو سياسي معين ويحل محله نظام آخر

## ١٠- ثيوقراطية Theocracy

هذا المصطلح مأخوذ من كلمتين يونانيتين، أحدهما ثيوس بمعنى الله، وقراتوس بمعنى قوة أو سلطان،، ويقال على النظام السياسي الذي يستند إلى سلطان الهى.

## ١١- حرية Liberty

الاستخدام العام لهذا المصطلح يشير إلى التحرر من القيود التي يفرضها شخص معين، على شخص آخر

## ١٢- خليفة Caliph

الخليفة هي الامارة عن استخلاف، ومعنى الخليفة في اللغة هو الذى استخلفه المرء لا الذى يخلفه بدون استخلاف يقال استخلف فلان فلانا فهو خليفته ومستخلفه، فان قام مكانه دون ان يستخلفه لم يقل الا خلف فلان فلانا يخلفه فهو خالف.

## ١٣- دولة المدينة City State

مدينة تعتبر دولة مستقلة ولا تخضع لأى وحدة سياسية أكبر منها. ويستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى نظام سياسى، يتركز بمقتضاه النشاط والسلطة في مدينة واحدة.

## ١٤- ديماجوجية Demagogy

مصطلح سلبى يستخدم فى وصف أسلوب غير مقبول للقيادة السياسية

## ١٥- ديمقراطية : Democracy

تتكون كلمة ديمقراطية اشتقاقاً من كلمتين هما Demos أى الشعب، Kratia أى السلطة أو الحكومة. وتعنى الديمقراطية حكومة الشعب أى اختيار الشعب لحكومته وغلبة السلطة الشعبية أو سيطرة الشعب على هذه الحكومة التى يختارها<sup>(١)</sup>.

## ١٦- عدالة : Justice

هى الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق، وهى عند افلاطون ناتج الفعل المنسق لقوى النفس الثلاث، المائلة والنفسية والشهوانية، وعند أرسطو فضيلة بالنسبة إلى الغير، وليست مطلقة لأنها تهم المجتمع المدنى.

## ١٧ - عشيرة : Clan

يستخدم مصطلح العشيرة فى الانثروبولوجيا البريطانية ليشير إلى جماعة انحدرت من خط واحد.

## ١٨- فضيلة : Virtue

هذا اللفظ فى العربية يعنى الزيادة، أى وفرة فى النفس، ويعنى أيضاً المزية، وفى اللاتينية يدل على القوة البدنية أو المعنوية، وعند أرسطو الفضيلة استمداد كوكيلة أو حال مكتسبة بالمران أو هى تمام تأدية القوة لوظيفتها.

## ١٩- مثالى - مثالية : Ideal - Idealism

نسبة إلى مثال، ويطلق على ما هو متصور ذهنياً، وبوجه خاص على مثل افلاطون القائمة بذاتها، والمثالية تصور فلسفى، يعارض الامبيريقية التى ترى أن الواقع هو مصدر كل معلوماتنا<sup>(٢)</sup>.

## ٢٠- مساواة : Equality

تشابه المكانة الاجتماعية، والحقوق والمسؤوليات والفرص: زنى : مثلى يقصد به

(١) عبد الوهاب الكلى، كامل زهيرى، الموسوعة السياسية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص : ٢٧٥.

(٢) مراد وجبة، المعجم الفلسفى، ط ٣ (القاهرة : دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص : ٣٩٠.

حصول جميع الافراد على حماية القانون دون تمييز فيما بينهم، وهذه الحماية تعنى المساواة فى الخضوع للتكاليف التى يفرضها القانون

#### ٢١ - ملكية : Property

اعتراف محدد اجتماعيا بحقوق وامتيازات ومسؤوليات فرد أو جماعة فى علاقتها بشئ أو مورد، أو نشاط محدد.

#### ٢٢ - واقعى : Realistic

التحقق فى الاعيان، فى مقابل الوهمى Fictional والممكن Possible والمثالى Ideal.

#### ٢٣ - يوتوبيا : Utopia

كلمة يونانية تتكون من شقين هما Ou وتعنى Not أى ليست و Topos وتعنى Place أى مكان. أن الكلمة تعنى No Place أو No Where يعنى ليست مكانا أو ليست فى مكان، فهى الشئ غير الموجود فى الواقع.



## **الباب الأول**

### **مدخل لدراسة الفكر السياسى**

**الفصل الأول : الدولة ومقوماتها**

**الفصل الثانى : النظريات التى تفسر نشأة الدولة**





## الفصل الأول

### الدولة ومقوماتها



## الفصل الأول

### الدولة ومقوماتها

#### تعريف الدولة :

الدولة هي الوحدة السياسية الكبرى الموجودة في المجتمع، ومن ثم فانها تمثل الموضوع الرئيسى، الذى يعالجه علم السياسة، وعلى الرغم من اتفاق الأغلبية من علماء السياسة على هذه الظاهرة، الا أنهم يختلفون فيما يتصل بالمفهوم والمضمون أثناء تعرضهم لتعريفها، مما جعل بعض السياسيين يذهبون إلى أنه طالما تعذر الوصول إلى تعريف موحد لها فمن الأفضل أن نكتفى بالإشارة إلى العناصر المكونة فقط، بل ان أغلبية التعريفات اقتصررت على ذكر تلك العناصر دون أن تدرك ذلك وهي تسوق التعريف.

ومن ثم فقد عرفها بلنتشلى Bluntschli : بأنها جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة<sup>(١)</sup>.

وعرفها هولاند Holland : بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون اقليما معيناً ويخضعون لسلطان الاغلبية أو لسلطان، طائفة منهم<sup>(٢)</sup>.

وعرفها صاحبها المدخل : بأنها مجموعة دائمة ومستقلة من الافراد، يملكون اقليما معيناً وتضم سلطة يفرض أن تكفل لافرادها جملة، ولكل واحد منهم، التمتع بحرية، وحقوقه، وأنها توجد - تميزاً لها عن المستعمرات والممتلكات - عندما يستقل أناس فى مملكة تحت حكومة خاصة بها، صاحبة السيادة فيها<sup>(٣)</sup>.

وعرفها الدكتور طعيمة الجرف : بأنها جماعة من الافراد تعيش حياة دائمة ومستقرة على إقليم معين وفى ظل تنظيم سياسى معين، يسمح لبعض افراد الدولة بالتصديق لحكم الآخرين<sup>(٤)</sup>.

وعرفها الدكتور وحيد رأفت : بأنها جماعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الاستقرار ارضا معينة من الكرة الأرضية وتخضع لحكومة منظمة تتولى المحافظة على كيان تلك الجماعة وتدير شؤونها وتصلحها العامة<sup>(٥)</sup>.

وبطرق آخرون مجالات غير هذه حين يجعلون الدولة الشخص المعنوى أو الاعتبارى الذى يمثل الشعب وهو بمسك يديه زمام السلطة فى حدود رقعة الجغرافية التى يمارس

فيها سيادته.

<sup>٦٨</sup> من هؤلاء الدكتور عبد الحميد متولى الذى عرف الدولة : بأنها الشخص المعنوى الذى يمثل قانونا أمة تقطن أرضا معينة والذى ييده السلطة العامة<sup>(٦٩)</sup>.

وعرفها الدكتور عثمان خليل : بأنها مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام، اقليما معينا، وتتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال<sup>(٧٠)</sup>.

ولمنا نلاحظ أنه ورد هنا مصطلح جديد هو الشخص الاعتبارى أو المعنوى، لم يرد فى التعريفات السابقة، لذا فلا بد من التطرق لمفهومه طلبا لبعض الوضوح والإحاطة.

والشخص الاعتبارى أو المعنوى - لدى القانونيين - هو هيئة أو مؤسسه يعاملها القانون معاملة الشخص الحقيقى، معترفا لها فى ذلك بشخصية قائمة بذاتها، وموارد مالية مستقلة وما يتبع ذلك من حقوق والتزامات<sup>(٨١)</sup>.

ويأخذ البعض بذلك المضمون الأخير للشخصية المعنوية فيقولون أن الدولة هى الترجمة القانونية لفكرة الوطن فتتلخص فيها جميع الواجبات والحقوق التى تتصل بالوطن.

فيعرفها الأستاذ بونار Bonnard : بأنها وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة فى مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بأركانها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التى تحتكرها<sup>(٩١)</sup>.

ويعرفها الأستاذ اسمان Esmein : بأنها الشخص المعنوى Characterisation of Jurisdiction لامة ماء<sup>(٩٠)</sup>

الا أننا لا نستطيع أن نذهب مع كل هؤلاء وهم يقصرون التعريف على الناحية القانونية وحدها، حيث لا بد وأن يتسع الأفق ليشمل كل النواحي الأخرى وعلى رأسها السياسية منها.

وإذا كانت الأكثرية قد حاولت أن توسع من النطاق ليحتمل على مكونات عدة، فهناك قلة قصرت التعريف على أن الدولة ليست سوى مجموعة من الأفراد وحدت بينهم العلاقات الاجتماعية، ونشأت فيهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

من هؤلاء دوجي Duguit الذى لم يأخذ مطلقاً بهذا التشخيص القانوني حيث كانت الدولة لدنية هي حدث اجتماعي Social Act ليس له أى سند قانوني أو غير قانوني. أما ذلك التشخيص القانوني فهو من خلق الفقهاء.

وهو يعرف الدولة بأنها شعب من الأفراد الاجتماعيين بينهم طبقة حاكمة وطبقة محكومة، فالميز الوحيد لجماعة الدولة عن أى جماعة أخرى هو الاختلاف السياسى Political Difference فى تكوين جماعة الدولة اذا أنها - بخلاف غيرها من الجماعات - تتكون من طبقة حاكمة وأخرى محكومة<sup>(١١)</sup>

وقد لقي رأى دوجي معارضة قوية من الشراح<sup>(١٢)</sup> ومن أهم ما وجه لرهيه من اعتراضات هي :

١- أن تعريف دوجي للدولة واسع ومن شأنه اطلاق وصف الدولة على كل جماعة انسانية تقوم فيها سلطة، كالأسرة والقبيلة، رغم أن تنظيمها السياسى لا يرقى - ان وجد - إلى المرتبة التى تسمح بأن نسوى بينها وبين نظم الدولة الحديثة، كما أنه يوقع فى الخلط لأنه سوف يسحب صفة الدولة، على كيانات سياسية أوسع<sup>(١٣)</sup>.

٢- أن دوجي وأن كان يبرز عنصرين من عناصر الدولة، وهما الشعب والسلطة السياسية، إلا أنه يغفل توافر ركن الاقليم، وهو قول لم يسلم به معظم الشراح، ذلك أن توافر الاقليم يعد فى مقدمة العوامل الحضارية التى تدفع إلى نمو المجتمعات السياسية وتساعد على وجود الدولة، نظراً لما يؤدي إليه الاستقرار على رقعة معينة من الأرض من وحدة النمط السلوكى، الذى ينمى فيهم احتتناسات التضامن الاقتصادى والاجتماعى، ويجعلهم أكثر تماسكاً بأوضاعهم وتقاليدهم، وأكثر فهما لمعنى السلطة والقانون<sup>(١٤)</sup>.

فوجود الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة دون توافر عنصر الاقليم لا يؤدي إلى وجود الدولة، ومن أجل ذلك لم يسلم شراح القانون الدولى باعتبار الكنيسة الكاثوليكية دولة رغم الاعتراف بالشخصية الدولية قبل ابرام معاهدة لاتران عام ١٩٢٩ والتي بمقتضاها صارت دولة الفاتيكان دولة ذات سيادة على إقليم محدد<sup>(١٥)</sup>.

٣- السلطة السياسية لا ترتبط بشخص الحاكم الذى يمارسها، بل ان عملية تنظيم السلطة Institutionalisation of Power تمنى اسلاخها عن شخص الحاكمين

بالتمييز بينها وبين هؤلاء الذين يشارون مظاهرها، فلا يتولون باعتبارهم أصحابها، وإنما باعتبارها وظيفة تؤدي لحساب المجتمع فهي - على حد تصور بيردو - عملية قانونية - أرقانوني - يتمثل في وجود الدولة الذي تركز اليه السلطة واستقلالها عن أشخاص الحكام<sup>(١٦)</sup>. ومن ثم لا يمس تغير الهيئة الحاكمة وجود الدولة، فللدولة حق تغيير نظام الحكم فيها، بمقتضى سيادتها الداخلية، وهذا التغيير لا يؤثر في وجودها الدولي، وذلك لأن التغيير في أنظمة الحكم يعنى القانون العام الداخلى دون القانون الدولى. ان الدولة التى تتعرض أنظمة الحكم فيها للتغيير تظل برغم هذا التغيير ذات الدولة، ولا تتأثر التزاماتها الدولية بتغيير الحكام<sup>(١٧)</sup>.

وأياً ما كان هذا الخلاف فى التعريف بين الفقهاء، فإن القدر المتيقن منه فى تعريف الدولة باعتبارها منظمة سياسية أنها : جماعة من الناس، تستقر فى إقليم معين، وتخضع لسلطة سياسية تدبر شؤونها.

. ولو نظرنا لتعريف الدولة الاسلامية فسنجد أنها البلد الذى تطبيق فيه أحكام الاسلام وسوده، حكم الشرع الاسلامى، وليست مجرد الدولة التى يقيم فيها المسلمون ولو كانوا الأكثرية فيها<sup>(١٨)</sup>. وهنا يظهر أثر الكيان الروحى على جميع أجهزة الدولة، وهنا ما أكدته عدد من الفقهاء الحديثين<sup>(١٩)</sup>.

يتبين مما تقدم أن الفقهاء على الرغم من عدم اتفاقهم على ما يصح اعتباره تعريفاً أمثل للدولة - بسبب صعوبة وضع تعريف يشمل كل نواحي الدولة القانونية والاجتماعية والسياسية - إلا أنهم صلدوا فى تعاريفهم عن اقتناع بضرورة توافر ثلاثة أركان على الأقل لا مكان قيام الدولة وهى الشعب والاقليم والحكومة أو السلطة السياسية. وسيتناول الباحث بشئ من التفصيل كل عنصر من هذه العناصر التى لابد من وجودها حتى تقوم الدولة.

### الشعب People :

يقصد بالشعب مجموع الافراد الذين تتكون منهم الدولة، وهم الذين يقيمون على ارض الدولة ويحملون جنسيتها. ينبع من ذلك أن الأجانب الذين يقيمون على اقليم الدولة وإن شملهم لفظ السكان فانهم لا يدخلون فى عداد الشعب<sup>(٢٠)</sup>.

فالشعب فى أية دولة يتكون من وطنيين وأجانب - فالوطنيون يتمتعون بجنسية الدولة وتربطهم بها رابطة الولاء. أما الأجانب فيوجدون على إقليم الدولة ولا تربطهم بها

سوى رابطة الإقامة أو التوطن على حسب الأحوال<sup>(٢١)</sup>.

وقد يتساءل الانسان عما إذا كان من الضروري لوجود شعب من توافر عوامل الوحدة في الجنس واللغة وما إلى ذلك، وهل إفتقادها يفرق الشعب إلى مجرد تجمعات بشرية ؟

ويمكن للباحث أن يجيب بأنه لا يشترط ذلك لسببين :

أولهما : بما أننا نتحدث هنا عن الشخصية المادية للدولة، فيكفي أن نقول : أن وجود السكان ضروري لتكوين هذه الشخصية. أما صفات هؤلاء السكان وخصائصهم فأمر ثانوي في هذا الصدد، وإن كان بالغ الأهمية بالنسبة لتكوين شخصيتها المعنوية. تماماً كما نقول أن وجود العظام ضروري لتكوين جسم الانسان بغض النظر عما إذا كانت هذه العظام فارغة أو قصيرة، وإن كانت الصيغة المحددة التي تطلق على العظام هي التي تميز، ضمن عوامل أخرى، فرداً عن فرد لأنها تختلف باختلاف الأفراد<sup>(٢٢)</sup>.

وثانيهما : ان عوامل اللغة والجنس والثقافة والعادات وغير ذلك، أشياء تساعد على تكوين ما يسمى بالأمة، وإن كان لها أثر كبير في تكوين الدولة، إلا أن الدولة قد تتكون من عدة قوميات متباينة ولكنها مع ذلك لا تفقد صفة الدولة - مثل سويسرا والاتحاد السوفيتي - كما أن الدولة عادة ما تتكون من أمة واحدة مثل مصر وفرنسا<sup>(٢٣)</sup>.

ومن لم يمكن القول أنه على الرغم من ضرورة وجود الشعب لكي تقوم الدولة، فليس من المحتم أن تتوافر وحدة الجنس أو الأصل لهذا الشعب حتى تكون هناك دولة.

فالشعب ظاهرة طبيعية وسياسية، ويظهر الجانب الطبيعي في ارتباط أفراد، بالاقليم الدولة بصفة دائمة ومستقرة، أما الظاهرة السياسية فتتمثل في خضوع هؤلاء الأفراد لنظام سياسي، معنى<sup>(٢٤)</sup>.

وقد اختلف علماء السياسة حول حجم السكان أو الشعب، حيث وضع أرسطو وروسو، بوصفهما من دعاء الديمقراطية المباشرة بعض القيود على هذا الحجم، فقد ذهب روسو على سبيل المثال إلى أن هذا الحجم لا يتعين أن يفوق العشرة آلاف. كما كان أرسطو يرغب في أن يكون الحجم محدوداً ومكتفياً بذاته حتى يتيسر ممارسة الحكم، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه مع انتهاء عصر الدولة المدنية وظهور الدولة الحديثة المتنامية

الأطراف لم تعد مسألة حجم السكان تخطي بالأهمية. غير أن الدولة الحديثة لا تزال تنظر لمسألة حجم السكان على أساس المقدرة العسكرية<sup>(٢٥)</sup>.

فكرة عدد أفراد الدولة كثيراً ما يكون عاملاً في زيادة قوتها ونماء إنتاجها وثروتها وينتط سلطانها وجبروتها، كما أن الجماعة السياسية في العصر الحديث أن قل عدد سكانها إلى حد كبير فإنها لا تمثل الثقل السياسي، الذي يمكن أن تمثله الدولة رغم توافر عناصرها القانونية.

ويطلب للباحث قبل أن ينتقل إلى الركن الثاني من أركان الدولة أن يفرق بين بعض المصطلحات التي كثيراً ما يحدث خلط في استعمال أحدها مكان الآخر، أو تستعمل بمعنى واحد.

فإذا كان الشعب عبارة عن مجموعة الأفراد الذين يكونون الدولة انطلاقاً من أنهم يكونون العنصر البشري فيها - فإن مفهوم الشعب يختلف عن مفهوم السكان، فالأول أضيق من الثاني لأن الأخير يشمل كل من يقيم في إقليم الدولة سواء كان من شعب الدولة - أي الوطنيين الذين ينتمون إلى الدولة ويرتبطون بها برابطة الجنسية - أو من الأجانب<sup>(٢٦)</sup>.

وهبب ألا نخلط بين الشعب والأمة، فإذا كانت الأمة جماعة من الأشخاص تحققت وحدثت، أولاً : على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية. وثانياً : على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال وما يتولد عنه من وحدة في نمط الحياة وفي الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية<sup>(٢٧)</sup>. فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطيبية لكي يصبح العنصر المكون للدولة.

فمن الثابت في العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، أنه لا يشترط بالضرورة في شعب الدولة، أن يكون متحداً من أصلاب جنس بشري واحد أو سلالة بشرية واحدة أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد<sup>(٢٨)</sup>.

كذلك تختلف الدولة عن الأمة، وجوهر الفصل بينهما هو السلطة السياسية، فهذه الأخيرة شرط أساسي، وضروري لوجود الدولة، وعلى ذلك فليس التلازم حتمياً بين الأمة والدولة، بمعنى أنه قد تتوزع الأمة الواحدة بين عدة دول كالأمة العربية والأمة الألمانية، ويمكن أن يحدث العكس فقد تتكون دولة واحدة من عدة أمم<sup>(٢٩)</sup>.



فالأمة اذن تتفق مع الدولة فى ركنى الشعب والاقليم ولكنها تختلف عنها من حيث أنها تفتقر إلى الركن الخاص بالحكومة أو السلطة السياسية. فالأمة ما تيسر للأمة أن تقيم حكومة تخضع لسلطانها فإنها تصبح فى هذه الحالة دولة.

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة الأقدمين قد استخدموا مصطلحي الدولة والحكومة ليؤيدا نفس المعنى، فمن المعروف أن التفرقة واضحة تماماً بينهما، فالحكومة هى الأداة التى يمكن عن طريقها ممارسة عملية الحكم وتنفيذ القوانين، أما الدولة فهى الجهاز السياسى الكبير الموجود فى المجتمع، وهى التى تستخدم الحكومة وسيلة لتحقيق أهدافها، وذلك بالإضافة إلى الاختلاف فى مكونات كل منهما، فالدولة يقوم كيانها على كافة المواطنين أعضاء المجتمع، أما الحكومة فليست سوى مجموعة من الأفراد أو كل اليهم المجتمع تنفيذ سياسات معينة<sup>(٣٠)</sup>.

### الاقليم : Territory

والركن الحاسم الثانى لقيام الدولة هو الاقليم أو الرقعة الجغرافية التى عليها يتواجد شعب هذه الدولة لإدارة شؤونهم وممارسة أعمالهم، وبما لا شك فيه أن الاستقرار فى مكان معين هو أحد العوامل الهامة التى تدعو إلى قيام الدولة وتثبيت دعائمها.

ويقصد بالاقليم سطح الأرض التى يستقر عليها الشعب وما تحته من أعماق وما فوقه من جوى إلى الارتفاع الذى تحدده المعاهدات الدولية، كما يشمل ما يتخلل هذا السطح من أنهار أو بحيرات أو محيطات<sup>(٣١)</sup> ويشمل كذلك البحر الاقليمى أى القدر من البحر الملاصق للشاطئ والذى يقرره العرف الدولى والاتفاقات الدولية<sup>(٣٢)</sup>.

وعلى الرغم من أهمية وجود الاقليم كركن أساسى من أركان الدولة فقد قام خلاف حول ضرورته واعتباره ركناً فى الدولة.

فذهب دوجى Duguit إلى أن الشرط الوحيد لوجود الدولة هو وجود السلطة السياسية «بسبب ما يحدث من اختلاف سياسى» بين أفراد المجتمع الواحد، بحيث تصبح فئة حاكمة وأخرى محكومة. فالأمة ما تحقق ذلك، قامت الدولة بغض النظر عن وجود الاقليم أو عدم وجوده<sup>(٣٣)</sup>.

وإذا كان هذا الرأى للدوجى قد لقي تأييداً من بعض الفقهاء من أمثلة سيرجون سيلي Sir John Seeley الذى رأى أنه ليس من الضرورى أن توجد رقعة محددة من الأرض لوجود الدولة<sup>(٣٤)</sup>. إلا أن هذا الرأى لم يعد يحظى بالقبول، لأن الرأى الراجح

لدى الفقهاء يقوم على اعتبار الاقليم شرطاً لوجود الدولة، بل لعله بالنسبة إلى الدولة  
العنصر القاعدي الذي تنشأ وتستقر عليه. وذلك لسببين :

**أولهما :** أن الدولة في تعريفها الصحيح المستقر هي مجموعة من الأفراد تعيش معاً  
عيهة مستقرة ودائمة<sup>١</sup>. وإن يتحقق الاستقرار والدوام بغير توفر الاقليم باعتباره رقعة  
الأرض التي اختارها الأجداد وارتضاها من بعدهم الآباء والأحفاد في أجيالهم المتعاقبة  
مستقراً لهم ومقاماً.

وكذلك فإن الاقليم إذ يوفر عنصر الدوام والاستقرار فإنه يساعد تدريجياً على نمو  
الضمير الجماعي الذي يجمع الأفراد حوله مما يسهم في تطوير الجماعة البشرية ويساعد  
على الانتقال بها من مرحلة الجماعات البيولوجية الطبيعية إلى مرحلة المجتمعات  
المنظمة<sup>(٣٥)</sup>.

والاقليم إذ يسهم في بلورة الضمير الجماعي فإنه يفتح الطريق أمام ظاهرة «السلطة  
السياسية» التي تعمل في غمرة انصراف الأفراد إلى مصالحهم الخاصة، وعلى حماية  
الضمير الجماعي وتطويره، بما يسهم في تأكيد استقرار المجتمع السياسي المنظم  
واستمراره.

**وثانيهما :** أن فكرة الدولة بمفهومها المعاصر تفرض بذاتها فكرة الاقليم، باعتبارها  
في المنظور النهائي مؤسسة اقليمية، طالما أن الجماعة البشرية لم تدخل بعد في مجال  
الدولة العالمية، وطالما كانت تحتوي الانسان ليس في جانب الروح فقط، بل في جانب  
الجسد ومتطلبات الحياة. وما لا شك فيه أن الانسان بجسده يحتاج إلى الأرض دائماً،  
فهو مستقر ومنها وعليها معاشه<sup>(٣٦)</sup>.

من هذا المنطلق، وتأكيداً لما للاقليم من أهمية كبرى في وجود الدولة، فقد ذهب  
البعض إلى ربط الدولة كليا بالاقليم. فقد قرر Eisman أن الدولة ليست سوى  
الترجمة القانونية لفكرة الوطن، إذ تلخص فيها جميع الحقوق والواجبات التي تتصل  
بالوطن<sup>(٣٧)</sup>. كما أكد جانب من الشراح أن الدولة لا تنشأ إلا اذا استقر السكان وتركوا  
حياء البداءة والترحل<sup>(٣٨)</sup>.

من هنا فلا أهمية ركن الاقليم ترجع إلى أن الأرض هي مجال الحياة والعمل  
وأساس فكرة الوطن، وأنها توفر عنصر الاستقرار والدوام، وتسهم في نمو الضمير  
الجماعي لدى الأشخاص. ولا أدل على ذلك من أن الاستقرار في اقليم معين كان من

العوامل التي ساعدت على تكوين الأمم، ومن ثم على تكوين الدول.

ونرجع هذه الأهمية أيضاً إلى أن الأقليم هو المجال الذي تمارس فيه الدولة سيادتها ويحتج عليها أن تمتداه<sup>(٢٩)</sup>.

ويتربى على ضرورة توافر الاقليم أن فقد الدولة لاقليمها نهائياً يستتبع بالضرورة أن يزول عنها وصف الدولة. كأن تحتل الدولة، دولة أخرى بصفة نهائية<sup>(٣٠)</sup>.

وإذا كان فقد اقليم الدولة نهائياً يؤدي إلى زوال صفة الدولة عنها، إلا أنه لا يؤثر في هذه الصفة ما قد يطرأ على الدولة من تغيرات اقليمية بالزيادة (كضم اقليم دولة أخرى) أو النقصان (كأنفصال اقليم عنها)<sup>(٣١)</sup>.

ويرى الدكتور الغنيمي أنه يتصل بأهمية الاقليم ما تكتسبه فكرة الحدود من أهمية، فتحديد الاقليم يعني ضرورة أن يكون محدداً واضح المعالم تمارس الدولة داخله سلطاتها بحيث يتحدد نطاق سيادة الدولة بنهاية حدودها.

يبد أنه لا يشترط لوجود الدولة أن يكون اقليمها محدداً تحديداً كاملاً ودقيقاً فقد توجد دول معترف بها من أفراد الأسرة الدولية رغم عدم تحديد حدودها. مثل دولة بولونيا والباتيا بعد الحرب العالمية الأولى<sup>(٣٢)</sup>.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه لا يشترط في اقليم الدولة أن يكون قطعة أرض متصلة الأجزاء، فقد يتكون من عدد من الجزر كما هو الحال بالنسبة للجزر اليابانية والبريطانية واليونانية.

كذلك فإن الاقليم لا يقف عند حد اليابس، بل يمتد كذلك إلى البحر الاقليمي وإلى الطبقات الجوية التي تعلو اليابس والبحر. وعلى ذلك فالاقليم يشتمل على اقليم أرضي واقليم مائي واقليم جوي.

والاقليم الأرضي يتحدد بحدود طبيعية مثل الجبال أو الأنهار أو البحار، أو بحدود صناعية مثل الأسلاك الشائكة أو الأسوار أو أى علامات يستدل بها على نهاية الاقليم، وأخيراً يمكن أن يكتفى بخطوط العرض أو خطوط الطول لتحديد الحد الفاصل بين دولة وأخرى<sup>(٣٣)</sup>.

أما الاقليم الجوي فيشمل كل الفضاء الذي يطو كلاً من الاقليم الأرضي، والبحر الاقليمي وإذا كان البعض قد رأى أن للدولة أن تمارس على اقليمها الجوي سلطات

كاملة دون التقييد بارتفاع معين<sup>(٤٤)</sup>. إلا أن البعض الآخر قد رأى أن هذا الارتفاع يجب أن يكون إلى حد معين بحيث يكون ما يعلوه جواً حراً لجميع الدول، وهو ما أباح مرور الأتجار الصناعية حول العالم دون احتجاج الدول<sup>(٤٥)</sup>.

أما الاقليم المائي للدول الساحلية، فإنه يشتمل على مساحة بحرية قريبة من شواطئها تسمى بالبحر الاقليمي، وقد كانت مساحة المياه الاقليمية محددة في القانون الدولي العام منذ القرن الثامن عشر بثلاثة أميال تبدأ من شاطئ الدولة. ولكن بعض الدول رفعت هذه الحدود بسبب التطورات الحديثة في صناعة الأسلحة. وهو ما فعله المشرع المصري فقد كانت المياه الاقليمية تتحدد بثلاثة أميال، ثم رفعها المرسوم الصادر في ١٥ يناير سنة ١٩٥١ إلى ستة أميال. ولكن القرار الجمهوري رقم ١٨٠ الصادر في ١٧ فبراير سنة ١٩٥٨ رفعها إلى ١٢ ميلاً<sup>(٤٦)</sup>. وقد غالت بعض الدول في تحديد هذه المياه، مثل أيسلندة حيث جعلتها ٢٠٠ ميل عام ١٩٧٥ مما نتج عنه بعض الصراع مع بريطانيا لأن ذلك التحديد امتد إلى منطقة صيد الأسطول البريطاني.

ويستند هذا التحديد إلى عاملين : عامل عسكري : يتمثل في قدرة الدولة على الدفاع عن الاقليم المائي. وعامل اقتصادي يتمثل في مدى استفادة الدولة من ذلك المد الجغرافي للاقليم المائي.

### الحكومة أو السلطة السياسية Government or Political Power

يقصد بالسلطة في أبسط معانيها، القوة التي يمارسها أو يمكن أن يمارسها شخص ما على شخص آخر بما يسمح بأن يقوم الأول بفرض إرادته على الثاني<sup>(٤٧)</sup>. فالسلطة السياسية إذن تتكون من عنصرين، السيطرة والاختصاص<sup>(٤٨)</sup>.

فالعنصر الأول يعني أن حامل السلطة له القدرة على توقيع العقاب في حالة اعتراض أعداء الحكام والارتهام للاضطراب. وذلك لحفظ النظام باعتباره ضرورة أساسية من ضرورات الحياة.

أما العنصر الثاني فهو يعني أن السلطة تباشر في مجال معين وفي حدود معينة فالسلطة توجد في واقع الأمر في مختلف المجتمعات صغيرة كانت أم كبيرة سياسية كانت أم اقتصادية، مهنية كانت أم أسرية. فإن تتبع تطور الانسانية في العصور المختلفة يظهر لنا أنه ما أن يتواجد مجموعة من الأفراد مجتمعه مع بعضها البعض، فإن هذه المجموعة تنقسم بطريقة طبيعية إلى طبقتين، حكام ومحكومين، الحكام هم من يأمرون والمحكومون

هم من يخضعون للسلطة.

ويرى البعض أنه لا يشترط لقيام الهيئة الحاكمة أن تستند إلى إرضاء أفراد الشعب وقبولهم ما دامت قادرة على أن تخضع المحكومين لإرادتها ولو بالقوة والقهر<sup>(٥١)</sup>. وقد ذهب آخرون، على العكس إلى اشتراط إرضاء المحكومين، تأسيساً على القول بأن عهد السلطة التي تستند إلى مجرد القوة قد انقضى وأنه يستحيل قيام الهيئة الحاكمة بممارسة شؤون السلطة بغير هذا الرضا. وأن الهيئة الحاكمة ليست إلا أداة تنفيذ في يد الجماعة<sup>(٥٢)</sup>.

وقد اعتبر البعض قبول المحكومين للهيئة الحاكمة ضروري، إذ أنه لا يمكن أن توجد أو على الأقل أن تستمر إلا إذا صاحبها قبول من الأفراد الخاضعين لها مهما كان هذا القبول ضعيفاً. حتى يتحقق لها الاستقرار والدوام، وتصطبغ أعمالها بالمشروعية<sup>(٥٣)</sup>.

إذن قبول المحكومين للسلطة هو الذى يضمن عليها صفة المشروعية ويجعلها سلطة قانونية. ولكن ذلك لا يعنى أن سلطة الدولة لا تستند إلى القوة، بل العكس، لأنه لا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر، أى لا تجد أمامها فى الداخل قوة أقوى منها أو منافسة لها. وهذه القوة التى تتمتع بها سلطة الدولة يجب أن تكون قوة مادية واقعية. وتختلف هذه القوة المادية يعنى فناء الدولة وزوالها. كما أن قيام قوة منافسة ومعادلة لقوة الدولة على نفس إقليم الدولة يؤدى إلى انهيار الدولة وقيام القوضى إلى أن تنشأ قوة جديدة لا تقاوم، تفرض وجودها على الإقليم وتخضع الأفراد لحكمها<sup>(٥٤)</sup>.

نخلص من ذلك إلى أنه اذا توافرت هذه الأركان الثلاثة أصبحت الجماعة دولة فى عرف القانون المحلى. ولكن هذا لا يكفى وحده لوجود الدولة فى نظر القانون الدولى العام (القانون الخارجى) بل يجب أن تستكمل هذه الجماعة سيادتها الخارجية External Sovereignty بعد أن أتمتكت سيادتها الداخلية Internal Sovereignty ومعنى ذلك وجوب الاعتراف دولياً للجماعة بصفتها كدولة مع حقها فى التمثيل السياسى، والتصرف باسم الأمة مع غيرها من الأمم<sup>(٥٥)</sup>.

من هنا يمكن القول أن الدولة اذا استكملت هذا الركن الأخير - إلى جانب الأركان السابقة - أصبحت هذه الدولة تامة السيادة. مع العلم بأن هذا الاعتراف لا يعتبر منشأً للدولة من العلم بل هو مقرر فقط لحالة واقعية.

وعلى الرغم من أن معظم أساتذة القانون الدستوري في مصر يقولون بأركان أخرى لقيام الدولة تزيد على الأركان السابقة إلا أنها في الواقع لا تخرج عن هذه الأركان.

فبالإضافة إلى ركني الشعب والاقليم يتطلب البعض منهم ركني الوحدة السياسية والنظام<sup>(٥٤)</sup>. والبعض الآخر يتطلب ركني النظام والاستقلال السياسي<sup>(٥٥)</sup>. كذلك نجد البعض الثالث يتطلب ركني الاستقلال السياسي والسلطان<sup>(٥٦)</sup>، مع أن هذه الأركان ليست في حقيقتها سوى ركن الحكومة أو السلطة السياسية<sup>(٥٧)</sup>.

وليس من المعقول ما يذهب إليه البعض من تطلب الشخصية المنعوية<sup>(٥٨)</sup> كركن من أركان الدولة<sup>(٥٩)</sup>، لأن هذه الشخصية هي نتيجة طبيعية لوجود الدولة وليست ركناً فيها لمجرد نشوء الدولة تتمتع بشخصية منعوية<sup>(٦٠)</sup>.

## هوامش الفصل الأول

(١) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧٠) ص : ٢٠. نقلاً عن :

Bluntachli, Theori Science Général de L'Etat (1877), P. 18.

(٢) سعد عصفور، القانون الدستوري (الاسكندرية : دار المعارف، ١٩٥٤) ص : ٢٢٤.

(٣) بطرس بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرى، ١٩٧٩) ص : ٣٦١ : ٣٦٢.

(٤) طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للانظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٨) ص : ٦٧.

(٥) وحيد رأفت، القانون الدستوري (القاهرة : المطبعة المصرية، ١٩٣٧)، ص ١٩.

(٦) عبد الحميد متولى، المفضل فى القانون الدستوري (الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢) ص : ٢٠٥.

(٧) عثمان خليل، القانون الدستوري (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٥٤ / ٥٣) ص : ١٠.

(٨) عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة (جامعة الامارات العربية المتحدة، ١٩٨٢)، ص ٩٣.

(٩) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠، نقلاً عن :

Bonnard, Conception Juridiquis L'Etat (1922), P. 25.

(١٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢١. نقلاً عن :

Esmein, Traite de Droit de Droit Constitionnel (1927), P.1.

(١١) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستوري (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٤٩) ص : ٢. نقلاً عن :

Duguit, Traité de Droit Constitionnel (1921), P. 393 ets.

(١٢) من هؤلاء الشراح :

- محمود عاطف البناء، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى، وصورة الرئيسة (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٨٠) ص : ١٤ .

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٣١ - ٣٢ .

- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص : ٢٣ ، ٢٤ .

(١٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص : ١٥ .

(١٤) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٢١ - ٢٢ .

(١٥) أحمد عبد القادر الجمال، النظم الدستورية العامة فى ضوء الاتجاهات الحديثة (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص : ٦٠ .

(١٦) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٢٢٣ نقلا عن :

Burdeau, Traite de Science Politique (1949), P. 191, ets.

(١٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٦ . نقلاً عن :

Fauchille, Traite de Droit International Public (1922).

(١٨) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية (القاهرة : دار الأنصار، ١٩٥٠) ص : ٦٩ .

(١٩) محمد عبد الله العبرى، نظام الحكم فى الاسلام (بيروت : دار الفكر، ١٩٦٨) ص : ٢١ .

- أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام، محاضرات أُلقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة، ١٩٦٢، بالأزهر، من مطبوعات الادارة العامة بالأزهر، ص : ٥٢ .

(٢٠) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، (بدون جهة أو دار نشر، ١٩٨٢) ص : ٥٦ . نقلا عن :

- محمود حافظ، الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى، ط٢ (القاهرة : ١٩٧٦) ص : ١٨ .

(٢١) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٢٢٨ . نقلا عن :



- حامد سلطان، عبد الله العريان، أطول القانون الدولي (١٩٥٣)، ص : ٢٩١.
- (٢٢) عبد الفتاح المدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤) ص : ٤٤.
- (٢٣) عبد الفتاح المدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، المرجع السابق، نفس الموضوع.
- (٢٤) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٨. نقلا عن :
- فؤاد المطار، النظم السياسية والقانون الدستوري (١٩٧٥) ص : ١٢٦.
- (٢٥) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الأسكندرية : دار للفرقة الجامعة، ١٩٨٤) ص : ٢٩٨.
- (٢٦) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٠.
- (27) Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford : Macmillan, 1958), P. XIV.
- (٢٨) طهيمه الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٦.
- (٢٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٢.
- (٣٠) عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٩٦.
- (٣١) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٦٦) ص : ١١١.
- (٣٢) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : مكتبة عبد الله ونهى، ١٩٤٣) ص : ٩.
- (٣٣) طهيمه الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٩.
- (٣٤) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص : ٣٠٠.
- (٣٥) طهيمه الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٩.
- (٣٦) طهيمه الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٨٠.
- (٣٧) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٧. نقلا عن :

- حامد سلطان، أصول القانون الدولي (القاهرة : ١٦٥) ص : ٤٢٧.
- (٣٨) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية (لأقاهرة : مكتبة الأنجلو  
١٩٦٣) صفحات : ١٨١ - ١٨٢.
- (٣٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٣.
- (٤٠) محمد سامى عبد الحميد، أصول القانون الدولي العام، المجلد الأول، القاعدة الدولية  
(الاسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٢) ص : ١٩٠.
- (٤١) محمود عاطف البناء، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٨.
- (٤٢) محمد طلعت الغنيمى، الأحكام العامة فى قانون الأمم (الاسكندرية : منشأة المعارف،  
١٩٧٠) ص : ٦٥٣.
- (٤٣) ثروت بدوى، النظم السياسية، ج١ (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٤)  
ص : ٢٨.
- (٤٤) ثروت بدوى ، النظم السياسية، المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (٤٥) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١٤.
- (٤٦) طهجة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٨٣.
- (٤٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٦٤ نقلاً عن :
- ماهر عبد الهادى، السلطة السياسية فى نظرية الدولة (١٩٨٠) ص : ٣٥.
- (٤٨) سماد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر (القاهرة : دار النهضة العربية،  
١٩٧٦) ص : ٤٥.
- (٤٩) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣١.
- (٥٠) ثروت بدوى، النظم السياسية، ج١ ، مرجع سابق، ص : ٣٣ - ٣٤.
- سماد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصرة، مرجع سابق، ص : ٤٦.
- (٥١) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٧ نقلاً عن :
- M. Duverger, Droit Constitutionnel, (Paris, 1976), P. 9.
- (٥٢) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٥٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٨. نقلا عن :

V. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel, P. 1.

(٥٤) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم - القانون الدستوري المصري والمقارن (القاهرة : المطبعة  
العصرية، ١٩٢٥) ص : ٢٥.

(٥٥) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٣.

(٥٦) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص: ٣.

(٥٧) سعد عصفور، القانون الدستوري، مرجع سابق هامش، ص: ٢٢٦.

(٥٨) معنى الشخصية المنوطة للدولة : أن يكون لها في نظر القانون شخصية مستقلة عن  
شخصية الأفراد الداخلين في تكوينها.

(٥٩) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١١.

(٦٠) محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١١٦.



## الفصل الثانى

### النظريات التى تفسر نشأة الدولة



## الفصل الثانى

### النظريات التى تفسر نشأة الدولة

ان المتبع لتاريخ الفكر السياسى يجد ثمة خلافا حول تفسير نشأة الدولة، استلزم ظهور عدة نظريات عن أصل الدولة وكيفية تكونها، وإن لم يكن هناك دليل تاريخى على أن أيا من هذه النظريات صحيح تماما بحيث يمكننا أن نقول أن كل الدول نشأت بالضرورة بهذه الكيفية أو تلك.

ولكن على الرغم من عدم صحة هذه النظريات كوقائع تاريخية فإن لها أثرا مزدوجا فى دراسة علم السياسة<sup>(١)</sup>.

فأولا : نستطيع أن نرى فى كل هذه النظريات جانبا من الصواب، بحيث يمكن القول بأنها وإن كانت لا تفسر نشأة الدولة فانها أكدت عاملا أو أكثر من العوامل التى اشتركت فى تطور الدولة وتكوينها.

وثانياً : لما كان مفهوم أصل الدولة يرتبط أساسا بنشأة السلطة السياسية ومصدرها فإن كلا من هذه النظريات تمثل اتجاها عاما يقوم عليه فى الواقع فكر متكامل فيما يتصل بتنظيم المجتمع سياسيا ومصدر السلطة فيه وحدودها، أى أنها تتطوى على وجهة نظر خاصة فى المجتمع وأهدافه ودور الحاكم فيه.

وسوف يحاول الباحث فيما يلى أن يعرض أهم هذه النظريات.

#### أولا : نظرية التطور العائلى :

تلعب هذه النظرية إلى ما ينحس إليه علم الاجتماع حين يعتبر الأسرة الوحدة الرئيسية الأولى فى بناء المجتمع، وتجعلها النواة الأولى أيضا فى نشأة الدولة، وتنمو الأسرة لتصبح عائلة وحين تألفت عدة عائلات تكونت العشيرة وحين اجتمعت عدة عشائر تكونت القبيلة وحين استقرت هذه القبيلة فى أرض تكونت القرية التى نمت فأصبحت مدينة.

وكانت هذه هى الصورة البدائية المصفرة للدولة الحديثة بمعنى أن هناك مجموعة من الناس تجمع بينهم روابط المصالح المادية والاشترافى فى التقاليد والعادات وبمضى

الوقت تتوحد لغتهم وتتألف مشاعرهم ويتأصل استقرارهم في هذه البقعة من الأرض ومن ثم تنشأ الأمة من هذه التجمعات التي لا يمكن أن توجد بدون سلطة سياسية عليا تقوم بهمهم الحكم، وهكذا تنشأ الدولة.

ويذهب بعض الاجتماعيين في تلخيص هذه الأدوار إلى أنها بدأت بسلطان الأب، فلما كبرت الأسرة انتقل السلطان إلى رئيس القبيلة، ثم إلى رئيس أكبر قبيلة، ولما كبرت القبيلة انقسمت إلى عشائر لكل منها رئيس، ولكن ظلت الرئاسة العليا لشيخ القبيلة الكبرى، ثم كبرت العشائر فأصبح مجموعها يكون أمة، وأصبح شيخ القبيلة ملكا لورئيسا بصورة عامة<sup>(٢٢)</sup>.

ومما يؤيد هذه الفكرة ما بين الجماعة السياسية والأسرة من تشابه في بعض الأمور فالعضان الجماعى والروح القومية اللذان يجمعان بين أفراد الدولة يمكن تشبيههما بالروح العائلية التي تربط بين أفراد الأسرة الواحدة. كما أن سلطة الأب على أفراد أسرته تلوح وكأنها النواة الطبيعية لسلطة الحاكم في الدولة<sup>(٢٣)</sup>.

على أن أصحاب هذه النظرية لم يغفلوا - إلى جانب الأدوار المتقدمة - العوامل المختلفة التي كان لها أثر كبير في تكوين الدولة كالدين والقوة المادية والمنفعة والعوامل الجغرافية والاقتصادية. وهم يرون أن الدولة هي نتيجة لهذه التطورات مجتمعة<sup>(٢٤)</sup>.

وبعد أرسطو من القائلين بهذه النظرية إذ يحدد مدخله إلى نظرية الدولة في قضية منطقية يقرر فيها أنه إذا كان من الطبيعي أن تنمو البنية لتكون نباتا متميزا في النهاية، فانه من الطبيعي كذلك أن ينمو الانسان، ليجد ذاته الأرقى في الدولة، فالانسان وهو مدنى بطبعه يبقى ناقصا أبتر ما لم يتصل بالآخرين من أمثاله، بمعنى أن كماله ووجوده الأمثل لا يتحقق إلا بالجماعة وفيها، والانسان مدنى بطبعه إذ يجد طبيعته البشرية في ذاته وفي جماعته البدائية والبيولوجية في شكل الأسرة، لا يحقق طبيعته هذه في صورتها الأعلى والأرقى إلا في الدولة بفعل قوتين النمو والارتقاء<sup>(٢٥)</sup>.

فالطبيعة - في رأى أرسطو - خلقت الذكر والأنثى، وخلقت في الذكر ميلا غريزيا للاجتماع بالأنثى من أجل التماسل وحفظ النوع، كذلك ميزت الطبيعة بين الأفراد، فوهبت الذكاء للأحرار، وحرمتها على العبيد الذين لا يخدمون الصالح العام الا



بأيديهم وقدسرتهم الجسدية، وباجتماع الذكور والاناث تتكون الأسرة باعتبارها النموذج البدائي للمجتمع البشرى والأساس التاريخي البعيد لنظام المدن السياسية. ويتوسع الأسرة واجتماعها تتكون العشائر ويتوسع العشائر واجتماعها تتكون القبائل، ويتوسع القبائل واجتماعها تتكون القرى ويتوسع القرى تتكون المدن السياسية<sup>(٦)</sup>.

ومنذ عهد أرسطو وجدت هذه النظرية عددا من المؤيدين عبر العصور يرجعون نشأة الدولة إلى نشأة سلطة الأب على الأسرة.

فقد كانت الدولة عند يودان مجرد اتحاد عدة عائلات يخضع أفرادها لسلطة حاكم لها سيادة<sup>(٧)</sup>.

وقد لاحظ دوجي أن سلطة رب العائلة لدى أغلب الشعوب الأرية والسامية كانت هي النواة الأولى لسلطة الحاكم في الدولة، ففي روما وفي كثير من المدن اليونانية القديمة، كانت السلطة في أيدي أرباب العائلات حيث لم تكن المدينة إلا عبارة عن اجتماع عدة عائلات، وعليه كان مجلس الشيوخ في روما وهو يتكون أساسا من رؤساء القبائل، هو الذى يجوز السلطة العليا حتى في عهود النظام الملكى، وكذلك كان رب الأسرة هو الرئيس الدينى للأسرة، وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفة كحاكم أعلى لهذه الجماعة الصغيرة «الأسرة»<sup>(٨)</sup>.

وقد قرر سيرهنرى مين Sir Henry Maine رائد هذه النظرية فى مؤلفه القانون القديم والتاريخ المبكر للنظم أن هناك شواهد تاريخية تدعم نظريته، وأن هذه الشواهد مستمدة من الملاحظات الحديثة التى تناولت تلك الحضارات الأقل تقدما من حضارتنا، وكذلك من السجلات التى احتفظت بها أجناس معينة من تاريخها القديم، ثم من التاريخ القديم، ويستشهد هنرى مين على ذلك بما كان سائدا فى روما وأثينا وفى الهند على وجه الخصوص، وهو يفسر نظريته فى كتابه السالف الذكر بقوله:

إن الأسرة هى الجماعة الأولية، التى تخضع بصفة نهائية إلى رب العائلة. ويكون تجمع العائلات العشيرة، ومن مجموع العشائر تتكون القبيلة، ثم تجمع القبائل يكون ما يعرف باسم الكومنولث<sup>(٩)</sup>. ومعنى ذلك أنه عند الشعوب البدائية فى العصور القديمة، لم يكن المجتمع هو تجمع من الأفراد، ولكنه مجموعة عائلات، ووحدة المجتمع البدائي هي

العائلة، التي يكون للجد الأكبر فيها سلطة مطلقة على الأبناء جميعها، فقد كان له عليهم حق الحياة والموت، بل لم يكن ثمة فارق يذكر بين الأبناء والعبيد، لولا أن للأبناء فيما بعد الفرصة في أن يصبحوا أرباب عائلات. على أن تجمع العائلات الخاضعة لسلطة رئيس واحد هو الذي أدى إلى نشأة القبيلة، ومن ثم نشأة الدولة<sup>(١٠)</sup>.

وجدير بالذكر أن أصحاب هذه النظرية وهو يدعون إلى هذا التفسير في نشأة الدولة إنما يستعملون النظرية العضوية في هذا التفسير، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة كائنا عضوا تخضع للقوانين التي يخضع لها الكائن العضوي من حيث التطور من البسيط إلى المركب ومن النقصان إلى الكمال والاتقان ثم إلى الشيخوخة والهرم وأخيرا إلى الموت والفناء.

ويعود أصحاب هذه النظرية للتدليل على صدق نظريتهم إلى ما ينادى به علماء الاجتماع من أنه كلما كانت العائلة قوية سليمة كان المجتمع قويا سليما، ومن ثم كانت الدولة كذلك ولا يمكن لأى دولة أن تقوم لها قائمة راسخة صامدة والوحدة الأولى فيها مفككة غير متماسكة<sup>(١١)</sup>.

#### تقدير نظرية التطور العائلي:

من الملاحظ أن هذه النظرية تفترض أمرين يمكن انتقادهما إلى جانب الانتقادات الأخرى التي يمكن أن توجه إليها.

أ- أن الخلية الأولى في الجماعة هي الأسرة الخاضعة لسلطة رباها،

ب- أن هذه الأسرة تطورت بالتفريج فأصبحت قبيلة فمدينة فدولة، كما تطور مركز رب الأسرة بدوره إلى شيخ قبيلة وفي النهاية إلى ملك.

١- أما عن الفكرة الأولى فيلاحظ أن الأسرة في ذاتها لم تكن أول خلية في الجماعة البشرية بل إن الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة والرغبة في التعاون على مكافحة أخطات الطبيعة قبل أن توجد الأسرة الخاضعة لسلطة رباها أو يتقرر أناسها نفسه وهو اختصاص الرجل بزواج له، فقبل أن يصل الإنسان إلى هذه المرحلة وجدت الجماعة البشرية بدافع المصالح المشتركة، وكانت المرأة مشاعا بينهم وكانت الأسرة في عالم الغيب حينذاك - وعليه فالقول بأن الأسرة هي أول خلية اجتماعية

وجعلها على هذا الأساس أصل الدولة الحديثة يعيبه القصور الذى يتمثل فى عدم التوغل فى بطون التاريخ البشرى إلى ما قبل وجود الأسرة ذاتها من جماعات بشرية<sup>(١٢)</sup>.

٢- إن هذه النظرية حينما ترجع سلطة الملوك والحكومات إلى أصل شرعى، هو سلطة الأب على أسرته فى القدم تنسى ما أكده بعض علماء الاجتماع من أن سلطة الأم كانت أسبق تاريخيا من سلطة الأب، وهذا مفهوم إذ أنه ما كان ليتصور وجود السلطة الأبوية المدعى بها فى عصر الهمجية الجنسية الأولى التى لم يكن فيها الولد ليعرف أباه وإنما كان يعرف أمه - ففى هذا الوقت كانت السلطة للأم المعروفة دون الأب المجهول وكانت هى التى تأمر وتنتهى وكانت هى القابضة على زمام الأمر فى الجماعة ولقد استشهد انصار هذا القول بما هو مشاهد من بقاء هذا النظام إلى اليوم بين بعض القبائل البدائية كقبائل الهوفاس بجزيرة مدغشقر<sup>(١٣)</sup>.

كذلك فانه من الخطأ تشبيه السلطة السياسية فى الدولة بالسلطة الأبوية فى الأسرة، فهذه الأخيرة شخصية ترتبط بأشخاص رب الأسرة وأفرادها أما السلطة السياسية فهى مجردة ودائمة. أى أن السلطة الأبوية تزول بوفاة رب الأسرة، أو يلوغ الأطفال سن الرجولة والاستقلال بأنفسهم. أما السلطة السياسية فهى دائمة رغم تعاقب الأشخاص الذين يمارسونها، كما أن رب الأسرة لا يستطيع أن يتخلى عن سلطته، بينما للحاكم أن يتنازل عن الحكم وقتا شاء<sup>(١٤)</sup>.

٣- من الخطأ القول بأن كل الدول قد تطورت من أسرة إلى قبيلة فمدينة سياسية ق دولة. إذ على العكس من ذلك توجد دول خرجت فى تطورها على هذه القاعدة فإن صح أن المدن اليونانية القديمة مثلا قد نشأت على هذا النحو بسبب ظروفها الجغرافية الخاصة وطبيعة أرضها، فإن دولا أخرى مثل مصر الفرعونية ودولة الفرس لم تسر على هذا الدرج نفسه. فوجد مصر مثلا وقد أصبحت دولة دون أن تمر على نظام للمدينة السياسية التى ظهرت فى بلاد الاغريق. فإن مخاطر القيضان فى هذا الوادى قد استلزمت تكاثف الجهود - منذ القدم - على طول مجرى النيل فأدى ذلك إلى تجمع الناس على مساحات أوسع مما كانت عليه الحال فى بلاد الاغريق خصوصا وأن طبيعة البلاد المصرية وسهولة اتصال أجزائها بعضها ببعض قد

ساعد على هذا التجمع فى دائرة أوسع ولذلك وجدت دولة مصرية فى الوجه القبلى وأخرى فى الوجه البحرى دون أن نعثر على أثر لمثل هذه المدن السياسية الاغريقية. فكان الانتقال فى مصر مباشرة من القبيلة إلى الدولة دون مرور بنظام المدينة السياسية. وفى عهد ميتا ضم الوجهان البحرى والقبلى وتكونت منهما الدولة المصرية الفرعونية<sup>(١٥)</sup>.

كذلك اذا نظرنا إلى الدول التى ولدت حديثا، وجدنا أنها لم تولد نتيجة تطور أسرة واحدة، بل نتيجة تفاعل عوامل مختلفة، فدولة الولايات المتحدة الأمريكية مثلا قامت نتيجة ظروف سياسية واقتصادية مختلفة، ولم تكن ولادة تطور أسرة معينة<sup>(١٦)</sup>.

٤- إن أهداف الدولة أوسع كثيرا من هدف العائلة فالمائلة تفقد أساس وجودها وتستند وظيفتها الرئيسية عند نضوج الأطفال وبلوغهم السن الذى يسمح لهم بالعيش مستقلين عن أبائهم. أما الجماعة السياسية فلها أهداف أبعد من ذلك بكثير ولا تستند أغراضها بمجرد إشباع حاجات جيل معين، بل تبقى قائمة رغم تغير الأشخاص الذين يعبرون حياتهم الدائمة<sup>(١٧)</sup>.

ولكن على الرغم من تعرض هذه النظرية للنقد إلا أن البعض - ومهم الباحث - يرى أن هذا النقد لا يهدمها، فالإنسان البدائى ما كان يستطيع أن يتقبل فجأة من حياة البدواة والهمجية وفوضى العلاقات الجنسية، إلى نظام الدولة بكل ما فيه من قيم وما يحيط به من نظم ومن قوانين، دون أن يمر بالتجربة فى تجمعات أسرية صغيرة تنمو تدريجيا، وتعوده مع الزمن حياة الاستقرار وتعلمه حب النظام وتهذب فيه النزاعات القروية وتقوى لديه حب التضامن والترابط الاجتماعى مع الآخرين<sup>(١٨)</sup>.

ومن ناحية أخرى إن لم تكن الأسرة هى الخلية الأولى فى المجتمع، وإن كان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة فى التعاون قبل تكوين الأسرة، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأسرة - بعد نشأتها - أول خلية منظمة فى الجماعة<sup>(١٩)</sup>. وأنها تمثل إحدى حلقات تطور الحياة الإنسانية والاجتماعية وإن اختلفت سلطة الأب على العائلة عن السلطة السياسية فى الدولة<sup>(٢٠)</sup>.

ومن ناحية ثالثة فإنه إذا كانت سلطة الأم أسبق من سلطة الأب قبل تنظيم الأسرة وأختصاص الرجل بزوجته. له، فإن سلطة الأب قد وجدت منذ أن وجدت الأسرة ونظمت وأختص الرجل بإمرأة: تعيش في كنفه ومع أولاده.

#### ثانيا - النظرية الدينية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدولة نظام الهى، فرضه الله لتحقيق الغاية من الاجتماع البشرى وينتهى أصحابها إلى تقديس السلطة العامة، باعتبارها من حقوق الله وحده، تأتى من لدنه إلى الحكام.

وجدير بالملاحظة أن الاتجاه الدينى فى تفسير نشأة الدولة كان أقدم الأفكار السياسية وأكثرها ارتباطا بالمجتمعات السياسية الأولى، ولكنه خضع للتطور وأصابه التغير تحت تأثير تطور الانسان وازدياد وعيه السياسى يوما بعد يوم<sup>(٢١)</sup>.

فيبدو بوضوح أن الساحر كان يلعب دورا ضخما فى حياة الجماعات البشرية الأولى إذ أنه اكتسب بوصفه الوسيط بين الناس والقوى الخفية التى تسيطر على مصائرهم نفوذا متزايدا فى تحديد المحرمات والقواعد التى تسير عليها الجماعة. وعندما تحول الساحر إلى كاهن استمر هذا التطور إلى أن صارت إرادة الآلهة هى المرجع النهائى لكل تصرفات الانسان<sup>(٢٢)</sup>.

وقد لعبت هذه النظرية دورا كبيرا فى التاريخ، وقامت عليها السلطة فى أكثرية المذنيات القديمة، وأقرتها المسيحية فيما بعد مراحلها الأولى، وإن حاربتها بعد ذلك<sup>(٢٣)</sup>، ثم استند إليها الملوك فى أوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر لتبرير سلطتهم المطلقة.

ويمكن التمييز داخل هذه النظرية بين ثلاثة صور متتابعة - فقد بدأ الأمر باعتبار أن الحاكم ليس من طبيعة البشر وإنما هو من طبيعة الهية، ولذلك فقد اعتبر اله على الأرض وتطور الأمر بعد ذلك إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، فهو قد اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، ثم تطور الأمر مرة أخرى إلى اعتبار الحاكم مختارا بطريق غير مباشر من قبل الله. وذلك على النحو التالى:

تعود هذه النظرية إلى البدايات الأولى، للفكر الانساني حين ساد الفكر الدينى جميع أروحة النشاط البشرى وحين كان الانسان البدائى يهرع إلى قوة خفية عليا تنمسا للأمن والطمأنينة، وطلبا للعون على مواجهة ظواهر الحياة وعواملها.

ففى مجتمع يقوم على الرهبة من الطبيعة ومن المجهول، وتتحكم فيه الأساطير والمعتقدات كان طبيعيا أن تختلط السلطة السياسية بالعقائد فتغلب عليها خاصية القداسة، بحيث يقوم الخضوع للزعيم على أساس أنه يمثل فى شخصه إرادة الالهة، بل على أساس أنه اله، يعبد وتقدم له القرابين<sup>(٢٤)</sup>، وعليه فانه لم يكن مختارا من الاله، حيث كان هو الله نفسه - وكانت هذه هى السمة الغالبة على التاريخ القديم كله، فى مصر وفى الهند وفى اليابان وفى اليونان، وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الامبراطور ويعبدونه الها.

ففى مصر الفرعونية، يؤكد المؤرخون أن التطور السياسى، فى اتجاه تركيز السلطة فى يد شخص واحد، كان ملازما بل ومعتمدا على تطور مماثل فى الفكرة الدينية فى اتجاه التركيز فى معبود واحد - وفى العصر الفرعونى، بعد تحقيق الوحدة السياسية واستقرارها بدأت السيادة السياسية تأخذ مظهرا دينيا واضحا. فقد كان فرعون يعتقد فى نفسه، وتعتقد الرعية فيه، أنه ينحدر من أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة والخامسة أن لقب فرعون يلقب (رع) أى الاله فى اللغة المصرية القديمة - فأصبح لا يستمد سلطته من الالهة، بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر يعبد وتقدم له القرابين<sup>(٢٥)</sup>.

ومن الطبيعى أن ينتهى الأمر إلى دعم سيادة فرعون المطلقة، وإلى ظهور نوع جديد من العبادة هو عبادة فرعون - وهو ما فتح الباب لحكومة الكهنة ودخولها فى صراع طويل مع الملكية المصرية، مما تميز به التاريخ المصرى القديم.

ويؤكد المؤرخون أن فكرة الملكية الالهية كانت مستقرة فى ضمير المصرى قبل عصر الأسرات. فهى فكرة أصيلة، استغلتها الأسرات الأولى فى تأسيس ودعم حكمها الجديد<sup>(٢٦)</sup>.

وقد كان الاعتقاد السائد في الهند أيضا مؤداه أن القوى الالهية هي أساس كل قانون وأنها بالتالي هي المصدر الأول لكل تنظيم سياسى، أو اجتماعى، وكانت قوانين مانو الهندية القديمة تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة من الاله الأكبر براهما، وهذا هو ما يوجب طاعتهم، بل وتقديسهم<sup>(٢٧)</sup>.

كذلك كان الشعب في اليابان ينظر إلى - الملك - الميكادو على أن الله - وعلى الرغم من هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية فلا تزال ملامح الرهبة والخشوع قائمة تجاه الميكادو<sup>(٢٨)</sup>.

ولم يكن الأمر قاصرا على مصر والهند واليابان فقط، بل أيضا في المدن الرومانية القديمة حيث اختلط القانون بالعقائد، وكانت الدولة دينا وسياسة في نفس الوقت تفرض فلسفتها وقوانينها وعقائدها على الرعايا.

ويؤكد تاريخ روما هذه الحقيقة، فقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق.م بنظام ملكى مطلق، الملك فيه رئيس الديانات يضع القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه مطابقاً لإرادة الآلهة. وإذا كان الطابع العقائدى للسلطة قد اختفى في العصر الجمهورى، فإنه بدأ يتجدد في العصر الامبراطورى، فقد تحولت دياناته الامبراطور لتصبح الديانة الرسمية للدولة، الامبراطور كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر. ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عيادته هي الديانة الرسمية للدولة<sup>(٢٩)</sup>.

وما لا شك فيه أن خلق هذا النوع من الألوهية على الحاكم يجعله على درجة من القداسة بحيث تصبح سلطاته مقدسة أيضا فلا يرقى إليه أى نقاش أو نقد أو مراجعة.

## ٢ - نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر:

ينحدر انحصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا - قوة الله - هي التي أوجدت القوة السياسية، وهي التي عينت الشخص - أو الأشخاص أو الأسرة - الذى يكون له حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليراعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة.

وقد نجد أن لهذه النظرية جذورا في الفكر القديم، ففي الصين كان التنظيم يقوم على أساس أن الامبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقا للحق الالهي الذي يخوله سلطة مطلقة، يعاونه في تصريف وإدارة شؤون الامبراطورية مجلسان: أحدهما مجلس الأعيان ويختار أعضاؤه من الأمراء والاستقراطيين، وثانيهما: مجلس الوزراء وأعضاؤه ستة يختارون من خيرة رجال الدولة<sup>(٣٠)</sup>.

وعندما جاءت الديانة اليهودية نظرت إلى الله على أنه منشئ السلطة الملكية، وأنه هو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة ويتزعمها منهم<sup>(٣١)</sup>.

كذلك كان الاعتقاد الذي يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب - أي التنظيم السياسي كله - هو نتيجة لطبيعة الانسان الفاسدة وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الانسان بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فعلى الانسان أن يطيع الحاكم أيما كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل في تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك هي إرادة الله<sup>(٣٢)</sup>.

وقد بنى ابناء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الالهي في الحكم، أو النشأة المقدمة للعولة على قول الرسول بولس يخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذي وضع هذه السلطات في أيدي الملك<sup>(٣٣)</sup>.

وخلاصة ما انتهى إليه هؤلاء أن الرب وقد خلق الانسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب لعباده الفوضى. وللسلطة الالهية سيفان، سيف السلطة الدنيوية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدنيوية لليابا في الكنيسة، فاته يودع بنفسه ويؤدته الجباضة سيف السليطة الزمنية للامبراطور<sup>(٣٤)</sup>. وإن كان ذلك المفهوم قد تغير فيما بعد كما سوف يأتي الحديث.

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على السنة الكثير من رجال الكنيسة المسيحية مثل القديس بيز والقديس بول والقديس اميزواز.

وقد كان القديس بول يستند السلطة إلى الله ويقول إن كل سلطة مصدرها الارادة الالهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذا لإرادة الله - وذهب البابا ليون الثالث عشر في أواخر القرن الماضي إلى أن الحكام يستمدون سلطانهم من الله



مباشرة وأن الشعب لا يملك منحهم سلطة الحكم لأن الله وحده هو مصدر كل سلطة على الأرض<sup>(٢٤)</sup>.

وتطورت هذه النظرية في إنجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وكانت النظرية تقول أن الله أنشأ السلطة منذ أنشأ الإنسان على الأرض.

ولقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبي في فرنسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث سرى المثل القائل أن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه، "Le Roi de France ne Tient Son Toyaume Que du Dieu et de, Son Ope'e".

ويلاحظ أن كلمة سيفه "Son Ope'e" أريد بها إذ ذاك معارضة السلطة الدينية بعض الشيء<sup>(٢٥)</sup>.

على أن نظرية التفويض الالهي ظهرت بأجلى تعبير في عهد لويس الرابع عشر حيث كتب في مذكراته أن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق. فالله لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها وجاء في مقدمة مرسوم ديسمبر سنة ١٧٧٠ الذي أصدره لويس الخامس عشر: "إننا لم نخلق التاج إلا من الله. فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة.

أما في ألمانيا فقد ظلت آثار هذه النظرية باقية يرددها غليوم الثاني حتى نهاية الحرب العالمية الأولى حيث أعلن في سنة ١٩١٩ دستور فيمر الديمقراطي، أما قبل ذلك فقد جاء في خطبة لغلوم الثاني في ديسمبر ١٨٩٧ قوله: "أن غليوم الأول قد أقام كنزا واسع النطاق يجب علينا حفظه مقدسا، هذا الكنز هو الملك المستمد من معونة الاله. الملك القائم على المسؤولية العظمى أمام الخالق دون سواء، تلك المسؤولية التي لا يمكن لأي وزير أو مجلس نواب أن يرفعها عن عاتق ولي الأمر"<sup>(٢٦)</sup>.

ومتضمنة هذه الآراء امكان استبداد الملوك بالأمر لكونهم غير محاسبين عن أعمالهم إلا أمام الله الذي اصطافهم وفضلهم على عباده.

وقد استخدمت هذه النظرية في لقربين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطة

الملوك المطلقة، ففى هذين القرنين صادفت هذه الأفكار هوى لدى الحكام، وتمسك بها الملوك لتبرير استبدادهم وعدم فرض أى رقابة على أعمالهم.

ولكن هذه النظرية وإن كانت تجعل للسلطة السياسية قداسة دينية يحمل الخروج عليها معنى الكفر بالله، إلا أن فئة الحكام الذين يقومون على أمرها، لم يعودوا آلهة كما كانوا فى الماضى، فالدين لله، ولا تصح عبادة غيره. ولكنهم على الرغم من ذلك لا يزالون يمارسون السلطة باعتبارهم مختارين مباشرة بالارادة الالهية ومفوضين من لديها، مما يدعم حقهم المقدس فى الحكم وفى السيادة<sup>(٣٧)</sup>.

على أن هذه النظرية أخذت تتلاشى بعد أن عجزت عن مجابهة الأفكار الحديثة وبقطة الشعوب.

### ٣- نظرية التفويض الالهى الناشئ عن العناية الالهية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الله قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين - فالله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة ولكن العناية الالهية توجه الحوادث وإرادات الأفراد توجيهها يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً لا مناص منه، ومن أنصار هذه النظرية بوسوية Bossuet وبونالد Bonald وجوزيف دى مستر Josef de Maistre.

ومن الملاحظ أن هذه النظرية لا ترمى إلى تأييد الحكومات الملكية أو الأرستقراطية بل هى تملل وجود سلطة الحاكم فقط سواء أكان فرداً أم طبقة أم مجموعة من الأمة<sup>(٣٨)</sup>.

وعلى ذلك فهذه النظرية لا تلفظ الديمقراطية بل تتسع لها، إلا أن الديمقراطية القائمة عليها تكون ديمقراطية مستمدة من إرادة الله<sup>(٣٩)</sup>.

وما لا شك فيه أن الحاكم الذى يمارس سلطة الهيبة يستطيع أن يستبد بها، وإن كان الشعب هو الذى اختاره - فما دام الحاكم يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسؤولاً أمام أحد غير الله. فلاختيار الديمقراطية للحاكم لا يعنى حتماً أن يكون الحكم حراً، بل يمكن أن يكون استبدادياً.

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الالهي المباشر بشأن اثر الصراع الديني بين الدولة والكنيسة في أوروبا في المصور الوسطى ابان حركة الاصلاح الديني .

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انتهزت في القرن الخامس الميلادي حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحي كله<sup>(٤٠)</sup> . وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هي التي تمثل الشعب المسيحي<sup>(٤١)</sup> .

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية - البابا - بل من واجبه أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم . ولم يلبث أن اتفق من هذا المفهوم الجديد المبدأ الذي يذهب إلى أن الحاكم الزمني يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحي على أساس أن الله سلم السفين معا للبابا الذي احتفظ بأحدهما ، وهو سيف السلطة الدينية ، وأعطى الثاني للحاكم الزمني<sup>(٤٢)</sup> .

ولما كان البابا هو الذي يمنح الحاكم الزمني سلطته فإن له أيضا أن يحرمه منها اذا هو لم يقيم بالواجبات المفروضة عليه<sup>(٤٣)</sup> ، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمني .

وقد ظلت نظرية التفويض الالهي ، غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريبا كانت للكنيسة فيهما اليد العليا في المجتمع الأوروبي المسيحي .

ولكن نفوذ الكنيسة ، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية ، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوروبا في هذه الفترة .

على أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن جوهر هذه النظرية لا يختلف عن جوهر نظرية التفويض الالهي المباشر ، وذلك من ناحية كون الأمر وفقا للنظريتين - في اختيار الحاكم - هو إرادة الله تعالى ، وإنما هو حسب النظرية الأولى لإرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم ، في حين - حسب نظرية العناية الالهية - تعمل بطريق غير مباشر وبواسطة ارادات الأفراد . تلك الارادات التي لا تختار الحاكم مباشرة ، وإنما تختاره مسيرة بالعناية الالهية .

## تقدير النظرية الدينية:

١٠. قد لا يحتاج نقد النظرية الدينية إلى عناء أو جهد وذلك للأسباب التالية:

١- انا كانت هذه النظرية قد صلت للحكم في عصور الجهل، فهي لا تصلح للحكم في عهد العلم والعقل والفكر المستنير، فهذه النظرية تركز على الاعتقاد الديني، وهي بذلك تخرج عن نطاق البحث العلمي.

٢- رأى J. N. Figgis أن السبب في تدهور هذه النظرية يكمن في الحقيقة التي مؤداها أن اليوم هناك اعتقاد عام بالدور الأعلى للعقل وأن الإيمان يجد مكانه الحقيقي في المسائل الروحية<sup>(٤٤)</sup>. كما أن خطورة هذه النظرية تتمثل في أن التسليم بأن السلطة روحية في أصلها ومنشأها معناه تخطيم مبدأ مسؤولية الحكام أمام المحكومين وهذا ما يبرر مطالب الحكام الأوتوقراطيين<sup>(٤٥)</sup>.

٣- وما يجافى الصواب وصف هذه النظرية بأنها دينية، فقد نسبت ظلماً إلى الدين للاحتواء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية سواء منها ما فصل بين الدين والدولة كالمسيحية، أو جمع بينهما كالإسلام، لا تفر هذه النظرية.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية فإن البعض يرى أن لها أهمية تاريخية لا يمكن إنكارها ذلك لأنها ظهرت في عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكذلك كان الحكام الأوائل يجمعون بين صفتي الملك والكاهن، واعتمد سلطاتهم المللكي على مركزهم ككهنة<sup>(٤٦)</sup>.

ثم أن أهم سمات هذه النظرية أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام وحيوي في تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين وعملت على تطوير إحساننا بالأخلاق في نطاق السياسة<sup>(٤٧)</sup>.

## ثالثاً : نظرية القوة:

إذا كان دارون قد نادى في نظريته عن النشوء والارتقاء بأن البقاء للأصلح فإن انصار هذه النظرية يتنادون بأن البقاء للأقوى، فأصل الدولة وفقاً لهذه النظرية يرجع إلى قوة شخص - أو فريق في الجماعة - وتقلبه على الباقين مما أدى إلى خضوع الأمة بأسرها لهذا الشخص القوي.

فالدولة هي صنع قانون الأقوى. والحياة الانسانية الأولى، كان يحكمها نظام الأسرة بكل ما ينطوى عليه من سيطرة قانون الاعارة والحرب والقتال بين الأسر المختلفة. ويحدث أن ينتصر رب الأسرة على غيره من الأسر المجاورة، فيضمها إليه فتكون السيادة للمنتصر الذى يفرض العمل على المنهزم... وهكذا تنشأ أول عناصر التضامن الاجتماعى فى مثل هذه الجماعة البدائية فتنشأ المدينة السياسية، البداية التاريخية لنظام الدولة<sup>(٤٨)</sup>.

فالدولة اذن تبعا لهذه النظرية لا تقوم على تطور طبيعى أو وجود طبقة اختارتها السماء لعملية الحكم، ولكن تقوم على عنصر القوة حين عملت الأسرة القوية على إخضاع جيرانها من الأسر الضعيفة.

وبغالى أصحاب هذه النظرية فى تأييدهم لمبدأ القوة فيجعلونه أساسا لكل نظام، غير أنهم يذهبون إلى تنوع طبيعة القوة فقد تكون عندهم عسكرية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك<sup>(٤٩)</sup>.

وتبدأ هذه النظرية من يوليوس Bo'bye فى التاريخ القديم، حتى دوجى Duguit فى التاريخ الحديث. ورغم اختلاف روادها فى التفاصيل والجزئيات، الا أن النظرية تتميز بوحدةها، كما تشهد على صحتها بعض النماذج التاريخية<sup>(٥٠)</sup>.

والشواهد التاريخية الدالة على صحة هذه النظرية كثيرة حيث نجد أن هناك أكثر من دولة إمبراطورية قامت على أساس الغزو والضم فى التاريخ القديم والحديث وخير مثال لذلك إيطاليا وإمبراطوريتها قديما وطريقة توحيدها حديثا<sup>(٥١)</sup>.

ويدعو أن أهمية نظرية القوة فى الفكر السياسى لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة قدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة على أساس قانون الأقوى.

فقد استخدمت هذه النظرية استخدامات مختلفة بواسطة المفكرين لكى تخدم أغراضهم الخاصة.

ففى المصور الوسطى استخدمها آباء الكنيسة لتبرير سيادة السلطة الدينية على السلطة السياسية فقد ذهبوا إلى أن الدولة هي نتاج للقوة، على حين أن الكنيسة هي نظام مقدس

من صنع الله، وهذا بالتالى ما يبرر تفوقها وعلو شأنها. كذلك أكتشف الماركسيون أصل الدولة فى سيطرة طبقة على أخرى والدولة هى أداة الاستغلال الطبقي<sup>(٥٢)</sup>.

واستعملها أنصار المدرسة الاشتراكية لاثبات أن التنظيم الصناعى والمالى كان نتيجة لسوء استعمال القوة وأن الدولة قامت نتيجة استغلال الأقوياء للضعفاء لتمكين جزاء صغيرا فى المجتمع من أن يسرق الجزء الآخر<sup>(٥٣)</sup>.

واستخدمتها المدرسة الفردية لاثبات أن المجتمع من طبيعته أن الأقوياء فيه يسودون على الضعفاء فواجب على الحكومة أن تمتنع عن التدخل فى الشؤون الاقتصادية للأفراد، وأن المنافسة يجب أن تترك حرة لكى يزيد الانتاج الاقتصادى<sup>(٥٤)</sup>.

#### تقدير نظرية القوة:

إذا كانت النظرية لتفسير نشأة الدولة وأن كان قد أبدى كثير من العلماء<sup>(٥٥)</sup>، فإنها لا تزال عاجزة عن أن تفسر نشأة كل الدول وذلك للأسباب الآتية:

١- تحمد هذه النظرية على ظروف خارجية لازمت نشأة بعض الدول، ولكنها لا تعتمد فى التفسير على طبيعة الدولة (أى المنظمة) بلقتها<sup>(٥٦)</sup>.

٢- إذا كان الانتصار فى بعض الأحوال يكون مصاحبا لنشأة الدولة، إلا أنه ليس هو الذى يكونها ويخلقها، فهناك انتصارات لم تحقق دولا.

٣- لا شك فى أن الجماعة التى تستند إلى القوة، تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معا، فهى جماعة غير مشروعة قانونا تقوم على الغصب والعدوان، إذ تجمع الأفراد وغما عن إرادتهم جميعا، أو رغما عن إرادة الأكثرية منهم، ومن ثم تكون سلطتها غير ملزمة، وقوانينها باطلة لا يعمل بها. وهى جماعة غير جديرة بالاحترام لأنها تنكر على الأفراد الحرية وحق الاختيار، وبالتالي تهدر القيم والمعنويات<sup>(٥٧)</sup>.

٤- إن هذه النظرية من حيث كونها نزوعا للأخذ بالقوة سوف تؤدى إلى نوع من الفردية فى الحكم، وتلك مقومات الديكتاتورية التى ترفضها أغلبية الدول الديمقراطية الآن.

كما أن السلطة حينما تلجأ إلى القوة لتفرض وجودها على أفراد الجماعة، فإنها تبرهن على أنها تترنح من أساسها، وأنها في سبيلها إلى السقوط والانهايار<sup>(٥٨)</sup>

رابعاً : نظرية العقد الإجتماعي

يرى بعض الفلاسفة أن نظرية العقد الإجتماعي هي النظرية الأم في تفسير نشأة الدولة وفي قيام السلطة السياسية فيها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان لهذه النظرية أثر بعيد في التنظيمات السياسية الحديثة والتي قامت إزاعها ثورات ووججت دول، مما دفع بالكثيرين إلى تفضيلها على النظريات الأخرى لقيام الدولة ودوامها.

وتقوم هذه النظرية على فرضين هامين:

الأول: حالة الفطرة الأولى، وهي الحالة التي سبقت التكوين السياسي، للمجتمع، وكان المنظم الوحيد لحياة الناس في هذه الفترة هو القانون الطبيعي وليست القوانين الوضعية<sup>(٥٩)</sup>.

والثاني: العقد، وهنا ينفي أن نفرق بين قضيتين مختلفتين فيما يتصل بنظرية العقد وإن كانتا بطبيعة الحال مترابطتين أوثق ترابط.

النظرية التي تقول أن المجتمع البشري المنظم نشأ بمقتضى عقد أبرمته جماعة من الناس فيما بينهم بهدف التخلص من حالة الفوضى التي كانت سائدة قبل ذلك ووضع قواعد يستطيع على هديها أفراد هذه الجماعة أن يتمايشوا - ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد المجتمع.

والنظرية التي تلذّب إلى أن الحاكم يمارس سلطته بمقتضى عقد أبرم بينه وبين المواطنين وأنه يستعمل قبلهم عن تنفيذ ما يتضمنه هذا العقد والالتزام به، ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد الحكم<sup>(٦٠)</sup>.

والفكرة الأساسية للعقد - باعتباره أصل نشأة الدولة - هي تنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم الطبيعية مقابل التمتع بمميزات المجتمع السياسي.

وهذه النظرية لها تاريخ بعيد في الفكر السياسي فقد بدلت أصولها في الفكر الاغريقي عند السوفسطائيين الذين طوحوا بالمثل العقلية ورأوا أن الإنسان يصنع القيم

بارادته<sup>(٦١)</sup> وذهب الأبيقوريون Epicuriass<sup>(٦٢)</sup> إلى أن الفرد يقبل القيود التي يفرضها عليه أى نوع من الحكم لمصلحته وبذلك فهو فى الواقع يدخل فى اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم الحاكم بتوفير الظروف التى تتطلبها رغبة الفرد.

وقد تعمقت فكرة العقد عند مشرعى القانون الرومانى الذين وصلوا فى تصورهم للقانون إلى أنه خلق شئ جديد - بعكس ما كان يراه اليونانيون من أنه مجرد اكتشاف لشئ قائم فى الطبيعة، بالمقل - وانتهى هذا الفكر الجديد، فى تطوره الأخير، ليرى الدولة تنظيماً وضعها من صنع ارادة الانسان فى شكل عقد أو اتفاق يعرف بالعقد الإجماعى<sup>(٦٣)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك فقد رأى البعض أن الرومان لم يجيشوا بنظرية واضحة عن العقد، ولكنهم جاعوا بكثير من مقوماتها، لأن القانون الرومانى كان يعتبر القبول من أهم أركان القانون، وفكرة العقد الاجتماعى تتضمن فكرة القبول بل انها ركن أساسى فيه<sup>(٦٤)</sup>.

وقد تناول رجال الدين فى أوروبا فى القرن الثمانى عشر هذه النظرية للدفاع عن البابوية والحط من شأن السلطة الزمنية التى كانت للملوك ذلك العصر ومنهم الامبراطور فقالوا أن السلطة الزمنية مصدرها الأمة وأن بين كل أمة وأميرها عقداً على أن يقوم برعاية مصالحها مقابل خضوعها له، وللأمة فسخ ذلك العقد اذا أخل الأمير بواجباته<sup>(٦٥)</sup>.

وقد استغلها كل من الكاثوليك والبروتستانت فى القرن السادس عشر - قبل الحروب الدينية - لتقييد سلطة الملوك الزمنية فرددوا فكرة التعاقد بين الشعب والملك بشروط معينة هى فى الواقع قيوداً أرادوا أن يضعوها على سلطان الملك بحيث تكون مخالفة هذه الشروط سبباً مبرراً لفسخ العقد<sup>(٦٦)</sup>.

وعاشت الفكرة فى المصور الوسطى، حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاتطاع على أساس نوع من التعاقد يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له، مما يولد رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة، هى الخضوع من جانب الأفراد، والتزام الأمير فى مقابل ذلك بصيانة الأمن وحماية الأرواح من جانب آخر. وهذه الأفكار فى جوهرها تقترب من فكرة العقد الاجتماعى.



وكان مابجولد لوتباخ أول من وضع النظرية فى صورتها المعروفة، اذ كان يعتقد أن مركز الملك مقدس، وأن الملك يستمد سلطته من الشعب، وأن الشعب يمنحه هذه السلطة مقابل أن يحميه من الطغيان والفساد، فإذا انقلب الملك على الشعب واستبد به كان من حق الشعب أن يتحرر من حكمه ما دام لم يحترم العقد المبرم بينهما، وقد استعمل مابجولد نظريته عن العقد الاجتماعى ليقدر الحقوق الدستورية للأفراد<sup>(٦٧)</sup>.

كذلك فإن النظام الإسلامى يؤسس قيام الدولة الإسلامية على أساس من التعاقد والعقد يتم بين الشعب والخليفة بقصد التعاون على البر والتقوى، ورفع الأثم والعدوان<sup>(٦٨)</sup>.

وكان العقد يكيف على أنه عقد رضائي يبرم بين طرفيه بالإرادة والاختيار ويعتبر بمثابة توكيل من المجموع للفرد الذى اختاره بملء حريتهم ومطلق ارادتهم ليكون حاكما عليهم، ومنفذا لشرعة الله بينهم، راعيا لشئونهم، عاملا على توفير أسباب السعادة لهم فى حياتهم<sup>(٦٩)</sup>.

وقد كان تعيين خليفة رسول الله لرعاية شئون المسلمين من المشكلات التى واجهها الإسلام فى عهده الأول بعد موت النبى، وانتهى اجتماع السقيفة بالبيعة لأبى بكر أول الخلفاء الراشدين<sup>(٧٠)</sup>، تأكيداً لمبدأ سيادة الأمة. وسيلتئى تفصيل ذلك فيما بعد.

واطردت قاعدة البيعة أساساً لاستناد السلطة إلى ولاة الأمر من المسلمين، حتى فى عهد بنى أمية والعباسيين والعثمانيين. فعلى الرغم من التحول الذى صادفه النظام السياسى الإسلامى فى هذه العصور بحيث انقلب إلى شئ قريب من الملكية الوراثية، إلا أن الأصل العام فى البيعة بقى معمولاً به، بحيث لم تكن الولاية تنمقد للخليفة الجديد إلا اذا بايعة عليها باسم الأمة الإسلامية أهل الحل والعقد من المسلمين<sup>(٧١)</sup>.

وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان أشهر من نادوا بها ودافعوا عنها فى القرن السابع عشر الانجليزيان هوبز Hobbes ولوك Locke. أما فى القرن الثامن عشر فقد بلغت هذه النظرية ذروة شهرتها على يد السياسى الفرنسى الشهير جان جاك روسو Jean Jac. Que Rousseau.

على أن هؤلاء الفلاسفة وإن اتفقوا في الأساس وهو أن أصل الدولة عقد اجتماعي، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على وصف حالة الإنسان الطبيعية السابقة على التعاقد وعلى تحديد طرفي العقد واختلفت بذلك النتائج تبعاً لاختلاف هذه المقدمات<sup>(٧٢)</sup>، فبينما ينتهي البعض إلى الدعوة الديمقراطية، انتهى الآخرون إلى تمجيد حق السيادة المطلق للملوك<sup>(٧٣)</sup>.

#### أولاً - توماس هوبز:

تلخص نظرية هوبز في أن حياة الإنسان الطبيعية الأولى كانت حياة يؤس وحرب وكفاح حتى الموت، كما اقتصت بالكيد والشرور بدافع غرائز الأثرة بما فطرت عليه النفوس من الشره والأنانية وحب الذات ورعاية الصالح الشخصي على حساب مصالح الغير.

فالإنسان بطبعه محب لذاته أناني، لا يعمل عملاً إلا لتحقيق اغراضه ومصالحه الخاصة، حتى تبرعته يره لا يدفعه إليها إلا حبه الطبيعي للسلطة ولذاتها حتى أنه إن أشفق بأخيه الإنسان فإن ذلك يرجع إلى اشفاقه على نفسه من أن يصيبها ما أصاب غيرها<sup>(٧٤)</sup>.

ففي نظر هوبز لا يوجد باعث للعمل غير طلب اللذة والهرب من الألم، وما الصواطف في رأيه إلا صور لحب الذات، فالمرء مجبول بفطرته على الأثرة والشره وما أعماله المختلفة ألا سلم يرقاه لأدراك مطامعه<sup>(٧٥)</sup>.

ولما كانت هذه الصفات عامة ومشتركة عند كل الأفراد، كان لابد وأن تثور فيهم بسببها دواعي المنافسة، وما يرتبط بها عادة من الرغبة في القضاء على المتنافسين. ومن هذه المنافسة، وما يرتبط بها من عدم الثقة المتبادلة ومن الفرور والطمع تكون الحرب بين كل الأفراد<sup>(٧٦)</sup>.

على هذا النحو كانت حالة الناس الطبيعية فرغوا عنها إبقاء على أنفسهم وحفظاً لمصالحهم فوجدوا السبيل إلى ذلك بالاتفاق فيما بينهم على أن يعيشوا معاً تحت إمرة سلطة بشرية تدفع عنهم عادي الاشرار وعنت الأقوياء ومطامعهم وتوفى بين المصالح المختلفة وتضع حداً لحياة البؤس والشقاء الأولى.

وهنا يقول هوز أن هذا الاتفاق أو العقد Contract تم بين جميع الأفراد ماعدا شخصا واحدا هو الذى اتفق المتعاقدون على أن يكون هو صاحب السلطة الأمرة فى الجماعة ورئيسها<sup>(٧٧)</sup>. بمعنى أنه لم يكن طرفا فى العقد، ودون أن يرتبط من ناحيته بشئ. وما دام الأفراد قد نزلوا له عن حقوقهم كاملة دون أن يلزموه بشئ، يكون سلطانه عليهم مطلق لا حدود له. ومهما أتى من تصرفات أو أفعال، فلن يحق للأفراد أن يشروا عليه أو أن يخالفوا أمره، والا عدوا خارجين على الميثاق، ناكثين بالعهد الذى ارتبطوا به فيما بينهم<sup>(٧٨)</sup>. ويرى هوز أنه أيا ما كانت عيوب هذه السلطة المطلقة، فهى أفضل من حياة الحروب<sup>(٧٩)</sup>.

وقد تعرض هوز للنقد والهجوم المرير، وأول ما تعرض للنقد عند هوز تلك المسلمة السيكلوجية التى تفترض أن الأنانية هى الدافع الوحيد للسلوك الانسانى، اذ أن قيام الحياة الاجتماعية يستند فى الواقع على أنشطة تعاونية قد يتنازل الانسان فيها عن مصلحته الذاتية من أجل تحقيق مصالح الجماعة الأكبر، ولهذا يقال أن تحليل هوز تحليل يتسم بالتحيز لجانب واحد فقط<sup>(٨٠)</sup>.

كذلك فان هوز لم يفرق بين الحكومة والدولة، بل جعلها شيئا واحدا، واعتقد أن اسقاط الحاكم معناه زوال الدولة، والرجوع بأفرادها إلى حالة الفطرة الأولى<sup>(٨١)</sup>.

ومن الانتقادات التى تعرض إليها هوز أنه أخرج السلطة من التعاقد، اذ أن الحاكم ليس طرفا فى العقد. يضاف إلى ذلك أن تأكيد هوز لسلطة الحاكم المطلقة تأكيد يتنافى تماما مع أسس الديمقراطية، فالسيادة العامة تمنى السلطة المطلقة للشعب الذى يتولى مراقبة الحاكم فى ممارسته للسلطة<sup>(٨٢)</sup>.

#### ثانياً - جون لوك:

يتفق لوك مع هوز فى أن الانسان كان يعيش قبل العقد الاجتماعى فى حالة الطبيعة لا يخضع إلا للقانون الطبيعى، وأن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، إلا أن لوك كان يرى - على خلاف هوز - أن الانسان كان مضيقا فى حالته الطبيعية بروح العدالة وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الاضطرار بالآخرير. أو الاعتداء على

فالإنسان كان في حالة فطرة اذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانونا طبيعيا سابقا يسمو على جميع القوانين الإجتماعية ويلزم الناس جميعا، وفي هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحرارا متساوين، ولا بد أن نضع في الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعنى أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، اذ ان القانون الطبيعي يمنهم من ذلك وإلا فضا على الحرية الطبيعية لكل منهم (٨٤).

وقد وصف بعض الكتاب تحليل لوك هذا بقولهم: أن حال الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هي مجتمع سياسى بالفعل (٨٥).

والأفراد وإن كانوا في حالة مرضية في حياة الفطرة، فقد تطلعا إلى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمّنوا تنظيم الحريات التي يتمتعون بها في حياة الفطرة ومنعا للاعتداءات الممكن وقوعها عليها، وسلكوا في سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لاقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذي يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجراء ضد المحتلين (٨٦).

وهم اذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفا في التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبيا عن العقد كما يقول هوبز، بل سيلزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا في هذا العقد عن كل حقوقهم (٨٧)، كما هو الحال عند هوبز - لأن منها حقوقا لا يمكن التنازل عنها أصلا حتى لو أراد الانسان فهي حقوق متأصلة في الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع. ويحدد لوك أهم هذه الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية - وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لاقامة السلطة والحفاظة على حقوق الجميع.

وقد استنتج لوك أن الحاكم اذا أدخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد المتعاقدين معه أنفسخ العقد وحق لكل فرد الرجوع إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد (٨٨).

من هنا يتضح أن لوك وأن كان قد بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة، وهي وجود

عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية، إلا أنه لم ير في ذلك العقد مبررا لاقامة سلطان مطلق، بل على العكس يفرض على كل من الحاكم والمحكومين التزامات متبادلة ويميز للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة في الحماية والأمن والمحافظة على الحقوق، لا في العبودية والاستبداد، وبذلك يكون تفكيره السياسي أكثر نضجا من تفكير هوبز، ثم أنه يفرق بين الحكومة والدولة.

ثالثاً - جان جاك روسو:

تختلف نظرة روسو إلى حالة الانسان الطبيعية عن نظرة هوبز اذا يرى أن الانسان خير بطبعه، وأن حالة الفطرة تسم بالحرية الكاملة والمساواة، والسعادة والهناء لبنى البشر، بل ان روسو يرى ان هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للانسان من المجتمع المدني، ذلك ان الفطرة يجب أن تكون هي قاعدة الانسان في المجتمع<sup>(٨٩)</sup>.

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تخطيط تكامله. كذلك فان النمو الاقتصادي شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المهود وتتجه نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة فى المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن<sup>(٩٠)</sup>.

وهكذا، وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا على أساس العقد الاجتماعي. وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها. فهنا يتنازل المصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعي الذى تم بين جميع الأفراد وأمضوا هذا العقد الاجتماعي<sup>(٩١)</sup>.

وقد تولد عن هذا التعاقد ارادة عامة هي ارادة الأمة صاحبة السلطان على الأفراد جميعا. أما الملك فليس طرفا فى العقد وانما هو يحكم بأرادة الأمة، فهو وكيلها ولها عزلة متى شأيت<sup>(٩٢)</sup>.

كذلك فإن العقد لا يستمد قوته من رضا الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضا على طريقة استعماله، والغاية التي يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحا ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التي تسودها الحرية والمساواة. ولن يكون صحيحا إذا لم يكن ملائما أو لم يجد فيه الأفراد الضمانات الكافية لحياتهم، تلك الحريات التي لا يمكن لهم النزول عنها ولو أرادوا.

ومن ثم فقد رأى الدكتور ثروت بدوى أن حياة الفطرة عند روسو ليست - كما اعتقد البعض<sup>(٩٣)</sup> - هي أسعد حالة للحياة البشرية، بل العكس لأن حياة الجماعة هي وحدها التي ترقى بالإنسان ومعنوياته، وترتفع بتفكيره ومشاعره، وتحل العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات، وتحكم العقل في التصرفات، وتمنع من الاندفاع وراء الميول والنزوات<sup>(٩٤)</sup>.

وإذا كان روسو قد ألتزم مع هوبز ولوك في الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفي أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعي، فإنه قد اختلف معهم في تكيف ذلك العقد، وفي تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

وإذا كان هوبز قد رأى أن العقد الاجتماعي ان هو إلا اتفاق الأفراد فيما بينهم على إقامة السلطة، أى ان كل فرد يلتزم في مواجهة الآخرين، وان كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد انما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفرادا طبيعيين كلاً منهم في عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين في الجماعة السياسية المزمع قيامها<sup>(٩٥)</sup>.

أى أن روسو وان اتفق مع هوبز في أن الحاكم ليس طرفا في العقد، فهما يختلفان من حيث أن هوبز يضمن العقد الاجتماعي مجموعة عقود تغلر بعلى الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين. بينما يحسب روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية - وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل وداخلها طرفا في العقد، والأفراد الطبيعيين طرفا آخر<sup>(٩٦)</sup> وإذا كان العقد الاجتماعي عند

هوبز، ينزل الأفراد بمقتضاه عن جميع حقوقهم للسلطة التي يقيمونها، ومن ثم تكون هذه السلطة مطلقة، وعند لوك ينزل الأفراد عن حقوقهم نزولا جزئيا وبالتدريج فقط لاقامة السلطة والحفاظ على حقوق الجميع، ولذلك فالسلطة في نظر لوك لا بد أن تكون مقيدة فان روسو يسلك مسلكا مخالفا للآخرين معا اذا يرى أن الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع<sup>(٩٧)</sup>.

على أن هذا النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا، لأنهم سيسععضون عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية التي نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها، بل ان وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها.

فإذا كان هوبز قد اتخذ من هذه النظرية سلاحا يدافع به عن استبداد الملكية ولسوك قد اعتمد عليها في تقييد الملكية فان روسو قد اتخذها لينادي عن طريقها بسلطة الأمة.

ولكن اذا كان الفضل يرجع إلى روسو في اقراره لمبدأ السيادة الشعبية التي تتمثل في مبدأ سيادة القانون بوصفه تعبيراً عن الارادة العامة للجماعة<sup>(٩٨)</sup>، إلا أن روسو عاد فجعل السيادة في الدولة مطلقة أى أن العقد الاجتماعي يمنح المجتمع السياسي سلطة مطلقة على جميع الأعضاء، ومن ثم فعلى الفرد أن يقوم بما تمهد إليه الدولة به من أعمال وتلك هي الثمرة التي نفذ منها من انتقد روسو من فلاسفة السياسة حيث هاجموه لأنه في الوقت الذي أعطى فيه الحرية كاملة للدولة فقد سلبها من الفرد، وهكذا يكون قد سود المجتمع ليستبد الفرد، والواقع أن روسو قد تنقل طوع ارادته جيفة وذهابا بين نظريته في الارادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للإلغاء<sup>(٩٩)</sup>.

تقدير نظرية العقد الاجتماعي:

لقد أخذت نظرية العقد الاجتماعي تضمحل مع بداية القرن التاسع عشر لأسباب منها، أن الفلسفة السياسية أخذت تعتمد على الدراسة التاريخية، وتستمد قواعدها من واقع الأحداث، كما أن نظرية داروين في التطور قد ألقت في التفكير العلمي<sup>(١٠٠)</sup>.

وأهم ما وجه إلى نظرية العقد الاجتماعي من انتقادات يتلخص فى الآتى:

١- ان التاريخ لا يؤيد فكرة التعاقد هذه كأساس لوجود الجماعة اذ لم تقدم أسانيد تدل على حدوثه ولم نجد فى التاريخ مطلقا ما يماثل هذا العقد المزعوم<sup>(١٠١)</sup>. ولا سيما وان حالة الانسان فى الأزمان الأولى كانت حالة هجمية، وأن فكرة التعاقد هذه كانت بلا شك بعيدة عن خياله فى هذه العصور، حتى أن روسو نفسه لم يذكر لنا فى كتبه عن العقد الاجتماعى أنه حقيقة علمية وصل إليها عن طريق البحث العلمى التاريخى - أنما هو مجرد فكرة أو مجرد افتراض<sup>(١٠٢)</sup> يمكن عن طريقه تحقيق أهداف وغايات معينة<sup>(١٠٣)</sup>.

٢- فكرة العقد غير متصورة، لعدم امكان رضا جميع الأفراد، والرضا ركن أساسى فى العقد<sup>(١٠٤)</sup>. والقول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة، اذا سترك الحاكم حرا فى تحديد شروط العقد، مما قد يؤدى إلى الاستبداد<sup>(١٠٥)</sup>، ثم أن الحريات والحقوق السياسية لا يصح أن تكون محلا للعقد.

٣- ان المعلومات والشواهد التاريخية التى جمعها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تؤكد أن العقد لم يكن بداية المجتمع، كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاما صناعيا ينشأ ميكانيكيا عن طريق العقد، فالنظم السياسية هى فى حقيقة الأمر نظم طبيعية تنمو وتتطور أساسا والدولة - كما يقول أرسطو - أحد هذه النظم الطبيعية<sup>(١٠٦)</sup>.

٤- تقوم هذه النظرية على افتراض وهمى خاطئ، ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة. وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبيعته كائن اجتماعى، لا يطبق حياة العزلة<sup>(١٠٧)</sup>.

٥- يرى الكاتب بلنتشلى أن نظرية العقد تنطوى على آراء خطيرة على الدولة، اذ أن كثيرا من المؤمنين بهذه النظرية يؤمنون بأن للشعب حقا مطلقا فى الثورة، وهذه أفكار هداهم تؤدى إلى القضاء على المجتمع بأسره<sup>(١٠٨)</sup>.

٦- النظرية غير منطقية، لأن الحرية لا يمكن أن تتحقق فى حالة الفطرة الأولى، كما يزعم القائلون بهذه النظرية اذ أن الحرية تستوجب وجود حقوق، أما فى حالة الفطرة



الأولى فلم يكن هناك حق إلا باستعمال القوة<sup>(١٠٩)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أننا لو قارنا بين عقد البيعة عند علماء الشريعة الإسلامية والعقد الاجتماعي، في النظريات الغربية فأننا قد نجد أن هناك بعض الاختلافات التي تظهر فيما يلي:

أولاً : أن عقد البيعة في الإسلام لم يتم على الافتراض، بل هو عقد يتم بين الأمة والخليفة وهو عقد حقيقي<sup>(١١٠)</sup>. يتم برضاء طرفيه، في حين أن العقد الاجتماعي في الفقه الغربي هو محض افتراض.

ثانياً : إن المسلمين لم يضمنوا عقد البيعة أي تنازل عن حقوقهم وحررياتهم لأنها ثابتة لهم من قبل الشارع مباشرة وأي تنازل في نطاقها باطل بطلاناً مطلقاً، ولا يعتد به<sup>(١١١)</sup> ومن هنا فإن مضمون العقد عند فقهاء المسلمين يختلف عنه عند هوبز ولوك وروسو في أنه لا يتضمن أي تنازل من الأفراد عن حقوقهم وحررياتهم العامة كلها أو بعضها سواء للحاكم كما ذهب هوبز أو للمجتمع كما ذهب روسو أو تنازلوا عن البعض واحتفظوا بالباقي كما ذهب لوك، لأن هذه الحقوق ثابتة لهم من الشارع عز وجل ولا يقبل أن تكون محلاً للتعاقد بين الحاكم أو المحكومين أنفسهم ومن هنا تجنبت نظرية العقد عند فقهاء المسلمين ما وجه إلى نظرية العقد الاجتماعي من نقد في الفقه الغربي<sup>(١١٢)</sup>.

وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة الموجهة إلى هذه النظرية، فقد حققت في بدء ظهورها فوائد جمة للمجتمع الأوروبي، لأنها وقفت في وجه نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب ووضعت حداً لطغیان الطبقة الحاكمة. كما أنه يفضل هذه النظرية وبما نجم عنها من مبادئ وعقائد استقرت المساواة ووضحت الحقوق والحرريات العامة وتحققت نهائياً سيادة الشعوب وتم إعلاء كلمتها، ولذلك قبل بحق أن نظرية العقد الاجتماعي كانت أكبر أكذوبة سياسية ناجحة<sup>(١١٣)</sup>.

كان لهذه النظرية الفضل الأكبر في ترويج المبادئ الديمقراطية، كما لعبت دوراً هاماً في نشأة المذهب الفردي<sup>(١١٤)</sup>. كذلك فلأنها جعلت أساس الاجتماع تبادل المنافع بين الفرد والمجتمع الذي ينتمى إليه.

## خامساً - النظرية التطورية:

يرى أنصار هذه النظرية أن النظريات السابقة قد أسرفت على نفسها حينما حاولت كل واحدة منها أن ترد نشأة الدولة إلى عامل واحد، هذا فضلاً عن النزعة إلى التعميم التي حدثت بأصحاب هذه النظريات إلى الوصول إلى نتائج غير مقبولة.

لذلك اتجه الرأي الحديث إلى القول بأن الدولة ليست وليدة عامل واحد من العوامل السابقة التي تدور حولها النظريات السابقة الذكر، وإنما هي وليدة عوامل متعددة تختلف أهميتها من دولة إلى أخرى. وذلك لاختلاف هذه الدول من حيث طبيعتها وتاريخها وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية، فمجموع تلك العوامل المختلفة تفاعلت على مر الزمن وفي بطون التاريخ حتى ظهرت الجماعة ثمرة لهذا التفاعل التاريخي<sup>(١١٥)</sup>.

ويؤكد عدد من علماء الاجتماع من أمثال باجوت Bagehot وسينسر Spencer أن الدولة شأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجي من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجاً وتكاملاً، وقد حدد باجوت في مؤلفه الفيزياء والسياسة ثلاث مراحل لتطور المجتمع: المرحلة الأولى هي مرحلة الاعتماد على التقاليد وهي لا تعرف وجوداً للحكومة، والمرحلة الثانية هي مرحلة الصراع بين الجماعة وهي بداية ظهور الحكومة، ثم المرحلة الثالثة والأخيرة التي تتميز بالمناقشة والتوفيق وترتبط بنضج الحكومة<sup>(١١٦)</sup>.

كذلك ذهب ميسنر في مؤلفه: مبادئ علم الاجتماع إلى تحديد شكلين للمجتمع هما المجتمع العسكري والمجتمع الصناعي يخضعان لمبادئ التطور المجتمعي التي أقرها<sup>(١١٧)</sup>

ويدون القائلين بهذه النظرية قد رأوا أن هناك عوامل أخرى قد عملت على إيجاد الوحدة والتنظيم في الجماعات المبكرة التي أدت إلى ظهور الدولة، من هذه العوامل:

### ١ - القرابة Kinship

يذهب كثير من علماء الاجتماع والسياسة إلى اشتراط عامل القرابة أساساً لبداية المجتمع الصغير الذي تتطور منه الدولة.

يقول ماكيفر: أن القرابة هي التي أوجدت المجتمع، واجتمع بدوره هو الذي أوجد الدولة<sup>(١١٨)</sup>.

فقد كان لعلاقة الدم تأثير كبير في تطور الدولة، وأهمية في حياة الفرد. والعائلة أول رباط من أربطة هذه العلاقة، ومن تعدد العائلات نشأ العشائر والقبائل<sup>(١١٩)</sup>. ومن ثم فإن القرابة هي نتاج لهذه الروابط.

ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التي تعد أساس الحياة السياسية<sup>(١٢٠)</sup>.

## ٢- الدين Religion

لا شك أن الدين كان له تأثير كبير في المجتمعات الأولى، إذ كان يسيطر على أفكار الناس ومعتقداتهم.

وأهم كاتب تناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل في العصر الحاضر هو فريزر الذي قرر أن الديانة كانت من أهم العوامل التي عملت على تكوين العائلات وربطها ببعض قبل أن يظهر الهدف من تكوينها، وكانت أوامر الدين ونواهيها هي روح القانون عند الرجل البدائي<sup>(١٢١)</sup>. والحق أنه لم يكن يوجد عند البدائيين تفرقه بين الدين والسياسة<sup>(١٢٢)</sup>.

## ٣- الوعي السياسي:

لقد كان للوعي السياسي، إلى جانب صلة الدم والدين أثر في تكوين الدولة، وهو في رأى كثير من الكتاب يعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على نمو الدولة، والوعي السياسي يعنى تحقيق أهداف هامة لا تتم إلا عن طريق التنظيم السياسي للأفراد تحت ظل الدولة، وهذه الأهداف لم تكن واضحة وضوحا وضوحا تاما في بدء تكوين الجماعات السياسية<sup>(١٢٣)</sup>.

## ٤- الأنظمة الاقتصادية:

لا شك أن الأنشطة الاقتصادية التي عملت على إيجاد أشكال مختلفة للملكية وحقت الاستقرار في الإقامة والحياة الإجتماعية قد أسهمت في نشأة الدولة<sup>(١٢٤)</sup>.

## ٥- القوة:

لقد أكد عدد من كبار الدارسين دور القوة في بناء الدولة فقد نظر ماركس إلى الدولة على أنها من نتائج السيطرة الاقتصادية للطبقة التي تستخدمها كوسيلة لاستغلال الجماهير<sup>(١٢٥)</sup>. وعموما فإن دور الحروب والصراعات لا يمكن انكاره في بناء الدولة والدفاع عنها، بل وفي تحقيق الاستقرار والسلام أحيانا.

### تقييم نظرية التطور التاريخي:

مع أن هذه النظرية تعتبر من أكثر النظريات اعتمادا في الفقه الحديث، إلا أنها لم تخرج من النقد:

١- فقد انتقدها ييردو لأنها لم تبين لنا الأساس الذي يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام، اللهم إلا أساس القوة، الأمر الذي يتنافى مع مشروعية السلطة في الدولة<sup>(١٢٦)</sup>.

٢- ان هذه النظرية وان كانت تأخذ بالفكرة التطورية في نشأة الدولة إلا أنها تجعل العامل الأساسي، في هذا التطور هو أسلوب الانتاج وتفعل إلى حد كبير العوامل الأخرى التي تنطوي عليها النظريات التي سبقت الإشارة إليها - بل انها تعتبر معظم هذه العوامل نتائج العامل الاقتصادي نفسه - وبذلك يركز انصارها على جانب واحد من التطور الاجتماعي التاريخي<sup>(١٢٧)</sup>.

إلا أن هذه الانتقادات يمكن أن ترد على أصحابها، فالقوة ليست حتما القوة المادية للحاكم، بل كل ما يتميز به الحاكم من قوة الشخصية أو قوة التأثير أو الحكمة السياسية. أو النفوذ الديني أو الأدبي.

وبما لاشك فيه أن القائلين بهذه النظرية لم يركزوا على جانب واحد بل يأخذوا كل نظريات الدولة في الحسبان فهي عندهم ثمرة من ثمرات التطور الطبيعي، وهي كذلك تطور للمدينة التي تطورت من القرية التي اجتمع فيها عدة عشائر التي هي بدورها نمو طبيعي للعائلة، ثم أن عنصر القوة - ان كانت قوة مادية - لا بد من

استخدامه فى بعض الأحيان لمقاومة الانحراف فى المجتمع وتوضوف فى وجه العوامل الهدامة التى تضر بالجماعة، ولا يمكن لهذه النظرية أن تهمل عامل الدين حيث هو أحد العوامل الحاسمة خصوصا لدى الشعوب البدائية التى تهرع إلى القوة الخفية طلبا للأمن والطمأنينة.

ويبدو أن الغاية من ارجاع أصل الدولة إلى هذه النشأة هو بيان مشروعية السلطة فيها، أى أنه طالما أن الدولة قد تطورت هذا التطور الطبيعى تكون السلطة فيها سلطة شرعية.

وبما يذكر بالفضل لأصحاب هذه النظرية أنهم لا يوحّدون بين الدول طالما أن ظروف كل دولة فى بدايتها تختلف عن ظروف الدولة الأخرى، لذلك فإن الدول لا تتشابه فى طبيعتها إلا بالقدر الذى كانت عليه عوامل النشأة من توحيد. ويؤيد الفقه الفرنسى هذه النظرية كما يعتقها جمهرة الفقهاء المصرين (١٢٦).

وبهذا تكون هذه النظرية أقرب النظريات جميعا إلى منطق الأمور وأقربها كذلك إلى التصديق كأساس لنشأة الدولة.

## تعقيب

٥٥ بعد هذا العرض للنظريات المفسرة لنشأة الدولة، والكشف عن جوانب النقص والكمال في كل نظرية، يمكننا القول بأننا قد خرجنا من هذه الدراسة بأنه لا يمكن إرجاع قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط، وكل ما يمكن أن يقال بصفة عامة أن العائلة أسبق ظهوراً من الدولة ومن ثم تكون الدولة امتداد للعائلة. وقد عمل الدين على تقوية الرابطة العائلية، وقرار النظام فيها، كما أخذ يعمل تدريجياً على إقرار النظام اللازم لبقاء الدولة، وإذا كان الدين قد استخدم استخداماً سيئاً في كثير من الأحيان فإنه على أية حال نزوع إلى أن تكون السلطة السياسية في المجتمع على جانب من الاخلاق وذلك بعض ما تهدف إليه الأديان، وإذا كانت نظرية القوة تؤكد على عامل واحد فقط كأساس لقيام الدولة هو عامل القهر والتوسع والاحتلال إلا أنها كانت مقدمة سياسية لمبدأ السيادة التي بدونها لا تقوم للدولة قائمة، أما نظرية العقد وإن كانت افتراضية من وجهة النظر التاريخية إلا أن فلاسفتها قد أفادوا منها تماماً حين اقتنعت بها الشعوب وركنت إليها كعامل نفسي في تفسير النشأة الأولى للدولة.

## هوامش الفصل الثاني

- (١) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥)  
ص: ٣١.
- (٢) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص: ١٧.
- (3) Villeneuve Marcel de La Bigne de, Traite' General de L' Etat  
(Paris: Sirey, 1949), P. 38.
- وكذلك وحيد رافت، القانون الدستوري، مرجع سابق، ص: ٢٦.
- (٣) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٠.
- (٤) طعمية الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية (القاهرة: دار  
النهضة العربية، ١٩٨٠) ص: ١٩٣ - ١٩٤.
- (5) G. Sbaime, A Theory of Political Thought (london: Hinsdale,  
Illinois: Dryden Poss, 1973), P. 113.
- (٦) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٤، نقلا عن:  
J. J. Chevallier, Jes Grandes Ouvres Politiques (1959), P. 42.
- (٧) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٣.
- (8) Maine, Ancienl Law (London: John Yolron, 1956), P. 406.
- (٩) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع  
سابق، ص: ١١٢.
- (١٠) عبد الرحمن خليفة، للدخول إلى عالم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٢.
- (١١) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٠.
- (١٢) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم، القانون الدستوري المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص:

- (١٤) ثروة بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٥
- (١٥) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٢.
- (16) Villeneuve, Marcel de Bigne de: *Traite' General de L' Etate*, Op. Cit., P. 40.
- (١٧) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٥.
- (١٨) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٥.
- (١٩) محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٤.
- (٢٠) إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، (الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص: ١٧٢.
- (٢١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧.
- (22) Wanlass, Gettels *History of Thought* (London: Macmillan, 1959), P. 12.
- (٢٣) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.
- (٢٤) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧، نقلا عن:
- Alfred Pose, *Philosophie du Pouvoir* (1948) P. 31.
- (٢٥) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧.
- (٢٦) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٧.
- (٢٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٠٨.
- (٢٨) أبو اليزيد على الميث، النظم السياسية والحريات العامة (الاسكندرية المكتب الجامعى الحديث، ١٩٨٤) ص: ٢٩ - ٣٠
- (٢٩) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٨ - ٤٩



(٣٠) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

(٣١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

(32) Georges Vilid, Political Theory (Oxford: Carritt, 1956), P. 22.

(٣٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

(٣٤) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٠.

(٣٥) ثروت بدوى، التنظيم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.

(٣٦) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٣٧) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، هامش ص: ١٩.

(٣٨) ول ديوارنت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثالث قيصر والمسيح (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤) ص: ٣٧٠، وكذلك: عبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦) ص: ٥.

(٣٩) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٥، نقلا عن:

Barthelemy et Duez, Traite' Elementaire du Droit Constitutionnal (1933), P. 68.

(٤٠) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢١، وكذلك: محمد كامل ليلة، التنظيم السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(٤١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السيادة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٠.

(٤٢) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥١.

(43) G. Sabine, A Theory Of Political Thought, Op. Cit., P. 237.

(٤٤) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨.

(45) Gribhrist, Principles of Polilical Science, (Menneopolis: Le Pinco II, 1964), P. 74.

(٤٦) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١١.

(٤٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(48) Salttan, An Introduction to Politice (Oxford: Isaiah Berlin, 1958), P. 58.

(٤٩) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(٥٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٥١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، صفحات: ٦٠ - ٦١.

(٥٢) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٥٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٨ - ٣١٩.

(٥٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(٥٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، نفس الموضع.

(٥٦) من العلماء المؤيدين لهذه النظرية:

- فى إيطاليا: كلين بلنتشلى يرى أن الانتصار فى الحرب كان يعد فى عيون الأقدمين بمثابة حكم أصدره الإله فى صالح من عقد له لواء النصر.

- في ألمانيا: كان أوبنهايم Oppenheimer يرى أن الدولة هي نظام اجتماعي فرصة غالب على مطلوب. (طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦١).

- في مصر: كان الأستاذ على عبد الرازق يرى أنه إذا كان الأصل في الخلافة عند المسلمين يرجع إلى الاختيار الذي يستقر عليه أهل الحل والعقد، ومبايعتهم للخليفة، إلا أن استقراء التاريخ يدلنا على أن الخلفاء - باستثناء الطليعة من الخلفاء الراشدين - كانوا يشيدون مقام الخلافة على أساس الثقل والقوة المادية) على عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم - بيروت: مكتبة دار الحياة، ١٩٧٨) ص: ٢٥.

- ورأى الدكتور عبد الحميد متولى أن حوادث التاريخ جاءت شاهدة على صحة نظرية القوة ذلك أن عنصر القوة - في نظره - يغلب وجود أكثر من عنصر الرضا والتعاقد بين الأفراد، كمبعث أو كمصدر لنشأة دولة جديدة. عبد الحميد متولى أصل نشأة الدولة، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة ١٩٤٨، هامش ص: ٦٨٥، ص: ١٩.

- ورأى الدكتوران بطرس غالي ومحمود عيسى أن القوة عامل أساسي، في تكوين الدولة، وأن القوة لازمة للدولة في الداخل وفي الخارج. بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، التدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(٥٧) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٥٨) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٧، نقلا عن:

- Le Fur, La Souverainete' et Le Droit, Revue, du Droit Public (1908), P. 389 ets.

(٥٩) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

- Maurice Duverger, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, ed Themis (Paris: 1959), P. 23.

(٦٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المداخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦١) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ٤١.

(٦٢) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٦٣) تنسب هذه المدرسة إلى أبيقور، وقد ظهرت فى القرن الثالث ق. م. وجوهر هذه المدرسة هو الاهتمام بالأفراد ورفاهيتهم والدعوة إلى المساواة والأخاء بين الناس جميعا.

عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٤١: ٤٢.

(٦٤) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٦٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المداخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦٦) مصطفى الصادق، وابت ابراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص: ٢٧.

(٦٧) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٠.

(٦٨) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المداخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(٦٩) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٧٠) محمد يوسف موسى، نظام الحكم الاسلامى (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣) ص: ٥٩.

(٧١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٧٢) ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٥٦) ص

— ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الاسلامية (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٠) ص.

(٧٣) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، صفحات: ٢٠: ٢١.

- (٧٤) محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٥.
- (٧٥) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢١، نقلا عن:  
عثمان سلطان، للحقوق الأساسية - دمشق: (١٩٢٨) ، ص: ٥٠ وما بعدها.
- (٧٦) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢١، نقلا عن:  
ذكي مبارك، الاخلاق عند الفزالي (القاهرة، ١٩٢٤) ص: ٣٨٥ وما بعدها.
- (٧٧) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٦.
- (٧٨) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٢.
- (79) Georges Sabine, A Theory of Political Thought, Op. Cit., P. 399.
- (٨٠) محمد طه بدوي، امهات الأفكار السياسية الحديثة (الاسكندرية، المكتب المصري الحديث، ١٩٥٨) ص: ٤٧.
- (٨١) محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٣.
- (٨٢) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٦.
- (٨٣) محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٣.
- (84) Locke, Essay Concerning the True origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin, 1960), P. 68.
- (٨٥) ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(86) E. Barker, Social Contact 9New York: Doubledey, 1922), See Introduction.

(87) Georges Sabine, A Theory Of Political Thought, Op. Cit., P. 445.

(88) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, (London: Macmillan, 1954), P. 654.

(٨٩) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٨

(90) Dunning: A History of Political Theories, Vol. 3, (Bosron: Ginn, 1931), P. 13.

(٩١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(٩٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(٩٣) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص: ١٦.

(٩٤) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٧) ص: ١٠٥، كذلك:

- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(٩٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(٩٦) ثروت بدوى، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(97) Rousseau, Contract Social (Oxford: University Press, 1948), Livre I Chap. VI, P. 99.

(98) Rousseau, Contrat Social, Ibid., P. 100.

(٩٩) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

- (١٠٠) عبد الرحمن خليفة، التدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٨.
- (١٠١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٧.
- (١٠٢) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٨.
- (١٠٣) عبد الحميد متولى، الفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٦٠.
- (١٠٤) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠١.
- (١٠٥) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٨.
- (١٠٦) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٢.
- (١٠٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٦.
- (١٠٨) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٣.
- (١٠٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٧.
- (١١٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، نفس المرجع، ونفس الموضع.
- (١١١) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠١ نقلا عن:
- عبد الرزاق السنهورى، الخليفة، رسالة دكتوراه (باريس: ١٩٢٦) ص: ٩٤.
- (١١٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٢.
- (١١٣) فؤاد النادى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٤٦.
- (١١٤) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٩.
- (١١٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٣.
- (١١٦) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

(١١٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٩.

(١١٨) الدولة عند سينسر كما قال تيما شيف - شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد، وحدد وجوها من النشاط حظر على الدولة ممارستها منها التعليم، والصحة وصك العملة، والخدمة البريدية وإنشاء المنارات وتحسين الموانئ • فإذا ما بادرت الحكومة بالقيام بتأخذ من هذه الأنشطة، فانه يتهمها بالغباء. ولقد آمن سينسر بأن الطبيعة أذكى من الانسان، وهى تعرف إلى أين هى ذاهبة، كما تعد مستقبلا للانسان أفضل، تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة وزملاؤه (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢) ص: ٥٦.

(١١٩) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢١.

(١٢٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦٠.

(١٢١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦١.

(١٢٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦١.

(١٢٥) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.



(١٢٦) محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٧) ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٨، نقلا عن:

- Georges Burdeau, *Traite' de Science Politique* (Paris, 1949), P. 27. ets.

(١٢٨) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسي، مرجع سابق، ص: ٦٣.

(١٢٩) يرى الدكتور عبد الحميد متولي (على سبيل المثال) أن مدار البحث يجب أن يكون أصل نشأة دولة معينة على وجه التخصيص، لا على وجه التعميم. وقد اختار مصر كمثال لبحث أساسي نشأة الدولة، عبد الحميد متولي، الوجيز في الأنظمة الدستورية (القاهرة: دار المعارف، ١٥٩) ص: ٤٦.



## الباب الثانى

### الفكر السياسى فى العصرين القديم والوسيط

- الفصل الأول : أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم.
- الفصل الثانى: النظم الميامية عند الإغريق.
- الفصل الثالث: الفكر السياسى قبل أفلاطون.
- الفصل الرابع: الفكر السياسى عند أفلاطون.
- الفصل الخامس: الفكر الميامى عند أرسطو.
- الفصل السادس: الفكر السياسى عند الرومان.
- الفصل السابع: الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية.



## الفصل الأول

# أصول الفكر السياسي في الشرق القديم

## الفصل الأول

### أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم

تمهيد:

ترجع بدايات الفكر السياسى فى العالم الى تاريخ الدول الشرقية القديمة حيث نبتت المذاهب والأفكار السياسية الأولى السابقة فى وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التى يعتبرها كثير من الكتاب ومؤرخو الفكر السياسى الموطن الأول للفلسفة السياسية.

ومع أن هذه الأفكار قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة فى تلك الحضارات القديمة، فضلا عن أنها لاتعدو أن تكون تأملات وخواطر لاتشكل بناء نظريا متكاملا على غرار ما تجده فى نظريات كبار الفلاسفة السياسيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم، الا أنها تنطوى على أصول كثير من هذه النظريات، فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارة الهلينية<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك، فان الباحث يبدأ دراسته فى هذا الفصل بالكشف عن أصول النظرية فى الفكر الشرقى القديم - المصرى والصينى والهندي - ثم يتبع ذلك بدراسة النظرية فى الفكر السياسى اليونانى، وأخيرا فى الفكر السياسى فى عصر الرومان.

#### أولاً: مصر الفرعونية:

يقول الدكتور توفيق الطويل : اذا كان اليونان القديم قد خلف أثرا عظيما فى دعم حرية الرأى والتعبير عنها، وعول عليها فى المشاركة فى الحكم لمكافحة الطغيان Tyrannie، فان بنور هذا التفكير لم تكن وقفا على أرض اليونان فحسب، بل لم يكن لهم نصيب السبق فيها.

فلاشك أن بطور هذا التفكير قد ظهرت في بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة في تلك العصور وما قبلها، كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك إلا أثرًا من الآثار الفكرية في العالم القريب من أئتنا في ذلك الزمان، إذ لا يمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم.. فلاشك أن اليونان القديمة قد تأثر بحضارة مصر القديمة التي كانت بالنسبة له مصدر إشعاع واثراء<sup>(٢٢)</sup>.

ويرى بعض المفكرين أنه إذا كان الفرعون قد استحوذ على السيادة كاملة، وكان يعتبر منزها عن ارتكاب الخطأ، وكلماته أوامر لا بد من تنفيذها، وأن النظرية السياسية المصرية القديمة قد أتاحت له أن يملك كل شيء، إلا أن الفرعون - من الناحية العملية - كان يعهد إلى موظفين بمهام الحكم، كما أن الملكية الخاصة للأفراد والمؤسسات كانت مصونة لاتمس. وإذا كان يحق لفرعون مصر - من الناحية النظرية كذلك - إلغاء أى حق أو امتياز في أى وقت يشاء لأنه كان مقيدا بأحكام - ماعت - الصدق والعدالة<sup>(٢٣)</sup>.

ومعنى ذلك أنه كان بمصر القديمة عقد اجتماعي ضمنى يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلا يحق للسلطان صاحب السيادة - أى لفرعون - إطلاقا الخروج عن أحكام «ماعت»، إذ يعنى انتهاك حرمتها والماس بقدسيته روال صفته كفوعون - أى السلطان صاحب السيادة - كما أن الحاكم الأعلى - الفرعون - لا يحظى بهذا الموضع الفذ طوال فترة حكمه إلا إذا تقبله الشعب<sup>(٢٤)</sup>.

والمقصود هنا، أنه لا بد من توافر عنصر الرضا الضمنى فى اضمحاء ذلك الوضع المميز على الحاكم - أى السلطان صاحب السيادة - وانتفاء هذا الرضا كان العامل الأساسى فى كراهية مصر للهكسوس وغيرهم ممن سعوا لفرض إرادتهم على إرادة الشعب المصرى.

ومع تزايد الوعي القومى أخذ الاعتقاد فى ألوهية فرعون يتضاءل شيئا فشيئا

حتى تحولت البلاد الى الحكم الملكي القومي الذى تميز بتجرد الملوك من صفتهم الدينية والأخذ بكثير من الاصلاحات الدستورية والقانونية والادارية التى مازالت تقوم دليلا على براعة المصريين فى فنون الحكم والادارة ونبوغهم فى التشريع والتقنين. ومن أهم هذه الانجازات فى هذا المجال قانون بوخوريوس الذى يعد من أقدم المجموعات القانونية فى التاريخ البشرى<sup>(٥)</sup>.

ومن ثم يمكن القول ان الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وانكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة بظهور الأفكار التى تدعو الى العدالة وتبرز مسؤوليات الحاكم وواجباته.

وقد وجدت نقوش تشير الى أن المصريين قد عتوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم وأن الملك انما يشرع من أجل مصر لكي يسود الرخاء حياة سكانها<sup>(٦)</sup>. كما وجدت نقوش أخرى تدل على أن المصريين كانوا فى بعض الأحيان يعبرون عن آرائهم بحرية ويتقدمون الحكام، كذلك ظهرت أفكار تؤكد مسئولية الحاكم عن توفير الحبوب وتخزينه من الثروات الشعبية<sup>(٧)</sup>.

وقد تبلورت هذه الأفكار جميعا فى ثورات الفلاحين التى اندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت فى سقوط الأسرة الملكية وبث الرعب والخوف فى الطبقة الأرستقراطية<sup>(٨)</sup>.

تعقيب:

على الرغم مما قاله بعض المفكرين من وجود عقد اجتماعى قائم على الرضا فى مصر الفرعونية، الا أنه يمكن القول ان تركيز السلطة فى شخص الملك قد ترتب عليه عدة نتائج هامة:

١- لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، اذ لم تكن هناك حاجة اليها مادامت كلها متمثلة فى شخص الاله الذى كان دائما على استعداد ليصدر الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة، وطرق التعامل فيها.



وربما كان من أسباب عدم وجود القواعد القانونية الخوف من أن تفقد سلطة الملك الشخصية.

٢- كان القضاء يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التي يرون أنها توافق الإرادة الملكية لا الإرادة العامة.

٣- كان الملك وحده هو الذى يستطيع أن يفسر تطبيق الـ«ماعت» على الأرض<sup>(١٠)</sup>.

من هنا يمكن القول بأن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تقوم على أن الملك يعتبر موجوداً فى كل مكان، وأنه يفعل كل شئ، فإذا كان الملك قد أناب عنه بعض الموظفين ليباشروا نظام الحكم، فإن ذلك يرجع الى عجز الملك عن القيام - عملياً - بتأدية الوظائف الرسمية والقضائية فى كل أنحاء البلاد، هذا فضلاً عن أن هؤلاء الموظفين أنفسهم كانوا يعملون باسمه، ويحملون ألقاباً تدل على مسئوليتهم أمامه، مثل «المشرف على أملاك القصر» و «المشرف على جميع منشآت الملك» أو «حامل ختم ملك الوجه البحرى».

وكان من مظاهر نظام الحكم فى مصر:

١- من الناحية السياسية: كان الملك يحكم وزراءه، وهم بدورهم يحكمون حكام الأقاليم الذين يحكمون عمد البلاد والقرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين.

وقد كان هؤلاء الحاكم أو المندوبون يتصرفون حسب مايرؤونه صالحاً للفرعون مقتنعين بأنهم ينفذون أوامره، وأنهم خاضعون لرضاء الالهى.

٢- من الناحية الاجتماعية: كان المجتمع المصرى مقسماً الى طبقات، وكان فرعون فوق النبلاء الذين يعتبرون سادة خدام الأرض<sup>(١١)</sup>.

ومن الواضح هنا أن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تجهل تماماً فكرة الإرادة العامة، وترى أن الفرد يجب أن يخضع للحاكم خضوعاً تاماً من الناحيتين الدينية والدينية.

كما أنه لم يكن معترفا للأفراد بالحق في الاسهام في الحياة السياسية، ولم يكن معترفا لهم -- أيضا -- بالحريات والحقوق الفردية<sup>(١١)</sup>، بل ان الدولة - ممثلة في الملك أو الامبراطور - كانت تتدخل في كل شئ وتنظم كل شئ تقريبا، حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما الى ذلك من الأمور الشخصية المحضة<sup>(١٢)</sup>.

وبناء على ذلك فان النظام السياسى فى تلك الامبراطورية كما أنه كان نظام حكم مطلقى فلقد كان من ناحية أخرى نظاما كليا شموليا يقوم على أساس تبعية الفر. التامة للدولة فى كافة المجالات<sup>(١٣)</sup>. بل إنه فى ظل الاعتقاد بالوهية الملك كان لابد للفرعون من أن يؤسس سلطته على استخدام العنف والقمع وإثارة الخوف فى نفوس رعاياه.

#### ثانياً - الهند:

يرى صاحبنا المدخل أن النظرية الهندية القديمة لتفسير نشأة السلطة السياسية تقوم على فكرة المقد، أى على وجود علاقة عقدية بين الحاكم ورعاياه، هذا المقد يلتزم فيه الحاكم بوظيفة الحماية - أى حماية النظام الاجتماعى وحماية رعاياه - فى مقابل فرض الضرائب، وهو الالتزام الذى يؤديه الأفراد مقابل تمتعهم بالحماية.

فالحاكم فى الفكر السياسى الهندى القديم كان يخضع لقانون النظام الاجتماعى والسياسى، وهو ذلك القانون الذى يحكم حقوقه وواجباته فى مواجهة رعاياه، ولذلك فهو يتمتع بحق الطاعة من جانب المحكومين، الا انه كان عليه فى الوقت نفسه واجب الوفاء بالتزاماته وعندما لايفى الحاكم بذلك تظهر أفكار المقاومة<sup>(١٤)</sup>.

وتتدرج أفكار المقاومة هذه ضعفا وقوة من مجرد النصح بالخضوع السلى الذى لايتضمن أى قدر من التأييد الايجابى لارادة الحاكم الشرير، الى النصح

بمقاومة سلمية من جانب الشعب للحاكم الشرير قد تأخذ شكل الفرار الى معسكر أعدائه. وبمعنى آخر الخضوع لسلطة حاكم غيره، الى أن تصل الى أكثرها تطرفاً، وهى تلك الأفكار التى ترى ضرورة المقاومة النشطة من جانب المجتمع للحاكم الطاغية بغرض خلع بل وقتله إن أمكن ذلك «فوحدة الرأى التى تملكها الكثرة أقوى من الملك»، «والجبل المجدول من خيوط كثيرة قوى بما فيه الكفاية لصيد الأسد»<sup>(١٥)</sup>.

فالنظرية الهندية القديمة لا تعترف ببدأ «أن الحق المكتسب بالميلاد لا يمكن فقدانه»، ولكن المبرر الوحيد لبقاء الحاكم فى منصبه هو قيامه بوظائفه، فإن لم يتم بهذه الوظائف أصبح لدى الهنود ثوراً غير قادر على حمل الأثقال، أو بقرة غير حلوب، أو زوجاً عقيماً، ومن ثم فإن بقاءه فى منصبه لا يصبح أمراً مبرراً<sup>(١٦)</sup>.

وعلى هذا فإن الفكر السياسى الهندى القديم يعترف بحق المقاومة بناء على علم وفاء الحاكم بالتزاماته.

✽ تعليق:

على الرغم من أن النظرية الهندية القديمة قد قامت على فكرة العقد، إلا أن بعض نظريات الفكر السياسى الهندى القديم - مثل البراهمية<sup>(١٧)</sup> - قد أضفت صفة مقدسة على الحاكم.

ويؤدى هذا التصور - كما يؤدى قيام السلطة السياسية بوظيفة الحماية للنظام الاجتماعى وللأفراد - الى ضرورة طاعة الأفراد للملكية باعتبارها مؤسسة

---

(١٥) البراهمية: عبارة عن نظرية اجتماعية دينية، أو طائفة من التعاليم المقدسة التى صاغها كبار الكهنة عبر ألف سنة ابتداء من عام ١٥٠٠ ق.م. عندما كان تنظيم الدولة فى مرحلته البدائية، ولأودعها مجموعة من الكتب المروثة بالفيديا. Vedas  
- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٢.

مقدمة توجد لرفاهيتهم، كما أنه بدونها لا يمكن أن يعمل النظام الاجتماعي ويستقر.

وإذا كانت البوذية<sup>(١٧)</sup>. قد دعت إلى المساواة بين مختلف الطوائف والطبقات، وكانت بمثابة موجة مصادة للبراهمانيين فقد اعتبرها البعض دين خضوع واستسلام<sup>(١٨)</sup>. وقد تلتها صورة أخرى من صور الفكر السياسي الهندي القديم - المانوية - تحض على طاعة السلطة التي بدونها تحطم الوحوش والطيور كل مايجود به الطبيعة من خيرات وتمزق الناس أربا وتقوض كل الروابط القائمة بينهم.

وفي تحليلها لجوهر السلطة والقانون تذهب المانوية إلى تفضيل الحكم المطلق الذي تسانده القوة<sup>(١٩)</sup>. وتؤكد أن الملك لا يكتسب قوة صلبة إلا إذا كان يقبض في يديه على ناصية الخزانة والجيش، وهو مايتعين معه أن يكون، على رأس الدولة رجال أشداء لا يعرفون الشفقة أو الرحمة إذ أن العالم لا يقدر الرجال الذين يميلون إلى الازدعان ويخضعون لمتطلبات العاطفة دون مبرر.

كذلك جاء في هذه الفلسفة أن الملوك الهنود ينبغي عليهم مخالفة القانون بما يحقق مصالح الدولة ويستخدمون أخلاقيات مزدوجة، فالأخطاء البشرية قد تكون فضائل ملكية<sup>(٢٠)</sup>.

وقد اعترفت المانوية - على خلاف البوذية - بنظام الطبقات، واعتبرت السلطة حارماً على هذا النظام، فتقسيم المجتمع إلى طبقات يشكل الأساس القوي لسعادة المجتمع، إذ أن قيام الحدود بين الطبقات يمكن الحاكم من ضمان السلام ولن يكون ثمة ما يهدد كيان المجتمع أو يخل بتوازنه<sup>(٢١)</sup>.

كذلك رأى الفكر الهندي أن أمن الدولة ورخاءها هو الهدف الأسمى، ومن

---

(١٧) نلت حوالي ٥٠٠ ق.م.

ثم فإن التصحية بالآخرى ممكن لحساب تحقيق الأهداف السياسية، وهكذا نجد فى تفكر السياسى الهندى القديم جذورا لمبدأ فصل الأخلاق عن السياسة<sup>(٢١)</sup>.

أما من ناحية الدين، فقد وصل بهم الأمر الى حد عدم اعتبار الدين فرعاً من فروع المعرفة، وإذا كان هناك اتجاه قد اعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة فإنه أباح استخدامه كأداة سياسية<sup>(٢٢)</sup> أى أنه ضحى بالدين فى سبيل السياسة<sup>(٢٣)</sup>.

### ثالثاً: الصين

يرى Siedler أن أهم ما تميزت به الفلسفة السياسية فى الصين القديمة الاعتقاد بأن هدف الحكم هو تحقيق سعادة المجتمع، فقد كان الأباطرة أغلبهم من الحكماء الذين أدركوا بفطرتهم ما جبلت عليه النفس البشرية من ضعف وقصور، ومن ثم فإنه يتعين تقويمها بما يؤدى الى خير الجميع<sup>(٢٤)</sup>.

ومن أبرز المفكرين الذين عالجوا قضايا المجتمع، وانتشرت أفكارهم على نطاق واسع، وكان لها تأثير كبير فى الفترة التى انقسمت فيها البلاد الى دويلات صغيرة متعددة كونفوشيوس ومشىوس.

### أولاً- كونفوشيوس:

رأى كونفوشيوس<sup>(٢٥)</sup> أن السلطة لا تكون مشروعة الا اذا اقتضت برضاء الشعب<sup>(٢٥)</sup>، وفى هذا السياق يقول «إن قوة الدولة لا يمكن أن تقوم على الأوامر وحدها أو على النظام العقابى لأن النظام والسلام فى الدولة لا يمكن صمانهما الا بالاعتراف الإرادى الواعى بالسلطة<sup>(٢٦)</sup>». ومن ثم فقد حيد كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذى يستبد بالسلطة أو يسيء استعمالها<sup>(٢٧)</sup>.

(٢١) (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م)

وعندما تعرض كونفوشيوس الى أساليب الحكم، رتبها ترتيبا تنازليا، فأعطى المرتبة الأولى لفضيلة الاقتناع التي يملكها الحاكم، والمرتبة الدنيا للتهديد بالعقوبات، وقد رأى كونفوشيوس أن الحاكم يجب أن يكون قادرا من الناحية المثالية على أن يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكومون بسلطته (٢٨).

وكان كونفوشيوس ينكر على الدولة حق التحكم المطلق في ولاء مواطنيها، فالإنسان يحتفظ بمسؤوليته الخاصة في أن يحكم على الدولة وأن يحدد لنفسه متى تستحق هذه الدولة خدماته.

ومن الطبيعي انطلاقا من هذا التصور لكونفوشيوس للإدارة والحكم في الدولة أن يكون عدوا للحكم المطلق، وقد وجدت في كتاباته عموما أفكار سياسية تنصف بالأصالة في روحها الديمقراطية.

وقد نظر كونفوشيوس للفرد على أساس قيمته وليس على أساس الميلاد وحده، واعترف بالحراك الاجتماعي<sup>(٢٩)</sup>، وقد طبق هذا على نفسه سلوكيا، فبالرغم من أنه كان أرسقراطيا إلا أنه قبل طلبته من جميع الخلفيات الاجتماعية<sup>(٢٩)</sup>.

ثانياً: منشيوس:

أخذ منشيوس<sup>(٣٠)</sup> بنظرية أستاذه كونفوشيوس في أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة، وتحدد رسالة منشيوس في اعلاء ارادة الشعب في النقاط التالية:

- الأولى: المساواة، فهو القائل: «يتسمى الحاكم الى النوع الذي ننتمي نحن اليه»<sup>(٣٠)</sup>.

- الثانية: الشعب أعظم عناصر الدولة أهمية، والحاكم أقلها شأنًا<sup>(٣١)</sup>.

---

(٣٠) إمكانية الانتقال من طبقة اجتماعية الى طبقة أخرى.

(٣١) (٣٧٢ - ٢٨٩ ق.م)

- الثالثة: استأثر الشعب بتقرير المصير والعقاب. فلا ينفرد المونوقراطية الرسمىون بالأمر والنهي وحدهم.

- الرابعة: العمل لاسعاد الشعب هو جماع رسالة الحكومة، ويجب على الحاكم أن يقاسم الشعب السراء والضراء<sup>(٣٣)</sup>.

- الخامسة: أقر منشيوس مبدأ الثورة على الحاكم ان تصدعت علاقته برعيته، فقال: «ان الملك الذى يفقد رضا الشعب، يفقد فى الوقت نفسه حقه فى الحاكم وتصيبه لعنة السماء ويحل قتله<sup>(٣٤)</sup>».

- السادسة: يستمد الامبراطور سلطته من الشعب ويمارسها بتفويض منه، وبالتالي يتمتع عليه اختيار من يخلفه بعد وفاته، ويلى الأمر من بعده من يختاره الشعب بمحض ارادته<sup>(٣٥)</sup>.

تعقيب:

على الرغم من أن كونفوشيوس قد ندد بالسلطة المطلقة، وأعلى من شأن ارادة الشعب الا أن ثمة نقاط ضعف فى برنامجه السياسى تتمثل فيما يلى:

١- كان جوهر فلسفة كونفوشيوس العودة الى النظام القديم وبعث الاقطاع بمختلف مظاهره، وعلى الأخص فيما يتعلق بجانب الخضوع والاذعان للسلطة، ومن أقواله فى هذا الصدد: «ان فضيلة السلطة مثل نسمة الرياح، وفضيلة العامة مثل الحشائش، وعندما تهب الرياح لا يبد للحشائش من أن تتحنى أمامها»<sup>(٣٥)</sup>.

٢- رأى كونفوشيوس أن تعود الأسرة الى التقاليد والعلاقات القديمة، وخاصة فيما يتعلق بسمو مركز الأب على زوجته وأبنائه، ثم اعادة العلاقات فى الدولة على نمط الأسرة حتى يسترد الناس ثقتهم المفقودة فى السلطة<sup>(٣٦)</sup>.

٣- عزف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوريثيين بالتخلى عن عروشهم، ايماناً منه بأن دعوته لن تجدى مجيباً، وخوفاً من أن يخمد الحكام تعاليمه.

٤- عهد كونفوشيوس الى الحكام باختيار وزراءهم، وهم بهذه الطريقة يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر<sup>(١٧)</sup>. ولكن قد يلتبس لكونفوشيوس العنصر اذ لم يكن امامه سبيل آخر يسلكه نظرا للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره.

فما كان فى وسع أحد أن يرفع صوته أمام الحاكم، وكان الجهل يخيم على عقول الناس وتعوزهم الخبرة السياسية تماما.

ولهذا وجد أن السبيل الوحيد أمامه هو اتخاذ التعليم أداة للتأثير فى الشباب الذى يختار منهم الوزراء فى المستقبل، ويفضله يتكون رأى عام واسع يستطيع بمرور الأيام ممارسة الضغط على الحكام لتولية خيرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية.

أما منشيوس والذى أكد على اعلاء شأن الارادة العامة فى اختيار الحكام، وعارض مبدأ وراثة العرش نجده فى موضع آخر من مصنفاته - يؤكد على أهمية ارضاء العائلات الكبيرة التى تسوس السلطة الوراثية، فهو يرى، أن على الحاكم ترقية ذوى الكفاءة ممن لايتسبون الى طبقات المجتمع الممتازة، وذلك إن لم يجد غيرهم أهلاً لشغل مراكز الدولة الحساسة، فان وجد من أبناء الطبقة العليا من هو أهل لشغل تلك المناصب فأجدر به أن يشغلها.

ويبدو أن هناك عاملين دفعا منشيوس لاعتناق هذا رأى:

الأول: الخشية من انتقاض أقارب الحكام وأصحاب النفوذ فى الدولة عليه لتفضيله أبناء الشعب الآخرين عليهم.

الثانى: انتسب منشيوس نفسه الى أصل نبيل، مما جعله يحاىي الطبقة الأرستقراطية.

واذا كان منشيوس - مثل كونفوشيوس - تحريياً فى أفكاره، الا أن فكره السياسى، لم يكن تحريياً فى كل جوانبه، فلم يكن يحوى شيئاً من مشاركة



انضمب في الحكم اس سبل المثال، بل كان الى حد مانوعا من الأبرة المثالية  
الخيرة<sup>(٣٠)</sup>



## الفصل الثانى

### النظم السياسية عند الإغريق



## الفصل الثانى

### النظم السياسية عند الإغريق

تمهيد:

لقد أصبح بديهيا الآن أن النظام القائم فى الدولة هو نتاج مباشر للظروف السائدة فى البيئة الاجتماعية والسياسية والجغرافية بل والديمقراطية بصورة عامة، ولذلك فكم يود الباحث أن يتعرض لدراسة الأنظمة التى سادت ببلدان اليونان القديم، قبل أن يتطرق الى بحث نظرية الدولة لدى فلاسفتهم الكبار.

فالواقع - كما يرى الدكتور عبد الحميد متولى - أن الأنظمة السياسية فى اليونان كانت سابعة على النظريات، وقد كان لتلك الأنظمة أثر كبير فيما وضع فلاسفة الإغريق من آراء ونظريات سياسية<sup>(١)</sup>.

فإذا أخذنا فى الاعتبار كون الأفراد نتاج بيئة النظامية فإن فهم التصورات التى ذهب اليها فلاسفة الإغريق (سقراط، أفلاطون، أرسطو) سوف يصبح عسيرا لما لم نعط بالبيئة التى نشأ فيها هؤلاء جميعا.

وما يؤيد هذا رأى ما قاله جورج سابين من أن البحث النظرى يتلو العمل، وتستببط المبادئ بعد السير على نهجها زمنا طويلا، كذلك فإن النظريات السياسية، لأفلاطون وأرسطو، كانت بلاشك وليدة تطور فكرى وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور، كما أن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالمقالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التى كانت تحت ناظرهم<sup>(٢)</sup>.

لهذا يتعين علينا لكى ندرك كنهه نظرياتهم أن نعرف أولا أى نوع من نظم الحكم عرفوا.

ليس هذا الجانب فقط هو الذى يفرض علينا دراسة دولة المدينة هذه التى انتشرت على أرض اليونان وقارب عددها ألفا وخمسة مائة مدينة، وإنما لكون هذه الدول، أيضا هى المقر الوحيد لنشاط الأفراد الاجتماعى، والسياسى (٣).

### دولة المدينة City State :

ان أول شئ يهده الباحث أن يلفت النظر اليه هو أن وحدة المجتمع الاغريقى كانت «دولة المدينة» التى تختلف عن المفهوم المعاصر «للدولة» من حيث المساحة وعدد السكان، فدولة المدينة كما يردى المعنى لم تكن مساحتها تتعدى حدود مدينة متوسطة معاصرة، تضم عددا من السكان يتراوح بين ربع الى نصف مليون نسمة مما يتيح لهم بعض التعارف لاسيما بين أفراد الطبقة الواحدة.

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة، بعضها ذو طابع اقتصادى وبعضها الآخر ذو طابع جغرافى أو طابع تاريخى . فقد أدت مشكلة تزايد السكان أو تناقص المواد الغذائية أو الصراع على السلطة السياسية فى مدينة معينة الى أن يتركها مجموعة من الأفراد يجمعون فيما بينهم ويختارون رئيسا لهم ثم يرحلون لانشاء مدينة جديدة. كما أن طبيعة اليونان الجبلية وكثرة ما فيها من نهيرات قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعبا بين مختلف المناطق وبالتالي فقد هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة (٤).

وتعتبر الظروف التاريخية لنشأة الشعب الاغريقى عاملا مساعدا فى هذا الشأن فقد استوطن الاغريق البلاد فى شكل قبائل تزححت اليها على فترات متباعدة وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها. كما لا يمكن التغاضى عن العوامل التى تتعلق بطبيعة الفرد اليونانى نفسه من حيث كونه ميالا للحرية وممارستها ضمن مدينة صغيرة، ومتعلق بفكرة استقلال هذه المدينة بصورة كاملة (٥).

وتصور لنا أشعار هوميروس المجتمع اليونانى القديم مجتمعا قبيليا تميزه الخلافات وكان على رأس كل قبيلة زعيم يطلق عليه - تجاوزا - ملك Basileus . وكان منصبه وراثيا. وأدعى الملوك أنهم يحكمون قبائلهم بتفويض الهى، وما كان هذا الملك سوى

زعيم محاربى القبيلة أثناء غزواتهم وغاراتهم التى يشنونها على أراضى القبائل الأخرى، للنهب والسلب أساسا، وكان للقبيلة مجلس يرأسه الملك ويتألف فى بعض البلاد من المسنين وقوامه فى البعض الآخر أصحاب الأراضى من المحاربين. وكان المجلس يشير على الملك بالخطط الاستراتيجية فى أوقات الحروب. بينما يصبح فى أوقات السلام حكما بين مواطنى القبيلة<sup>(٦)</sup>.

وفى غضون الفترة ١٢٠٠ - ١٠٠٠ قبل الميلاد (وقد سبقت عصر هوميروس) توسع اليونانيون جنوبا وشرقا، فوققوا لاحتلال جزائر بحر ايجة والشاطئ الغربى لآسيا الصغرى. فكان أن ألغوا أنفسهم بين ظهران أقوام غرباء فاضطروا للتجمع فى مستوطنات سكنية محصنة لدرء خطر عدوان سكان البلاد التى احتلوها عنوه واقتدارا. ومن هذه المستوطنات تكونت دولة المدينة Polis الى تميزت بها الحياة السياسية اليونانية، وهى التى عينت قسما التطور الثقافى لليونان على مدار عصرها التليد<sup>(٧)</sup>.

ويبين لنا التاريخ أن أغلبية المدن (باستثناء اسبرطة) قامت، بالتتابع، بتجربة كل أشكال الحكم: من الملكية الى الارستقراطية ثم الى الأوليجاركية والطفانيان، وأخيرا الى الديمقراطية<sup>(٨)</sup>.

وقد وجدت فى اليونان مدن كثيرة كانت أكبرها أثينا واسبرطة اللتان تنازعتا الزعامة زمنا طويلا، وقامت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار اسبرطة فى سنة ٤٠٤ قبل الميلاد<sup>(٩)</sup>.

### أثينا Athens :

إذا أريد تفهم البيئة السياسية للفلسفة اليونانية فانه يتحتم علينا أن نقدم تصورا سليما للحياة السياسية فى دولة مدينة أثينا بالذات لاعتبارات متعددة أهمها : أن أثينا شهدت أروع التجارب فى ممارستها للحياة السياسية، وهى دون غيرها من المدن اليونانية قد أخذت بأكبر قسط من المفاهيم الديمقراطية والحرية السياسية وسيادة القانون، ولأن المعلومات التاريخية عنها متوفرة ، كما أن حياة سقراط وفلسفة أفلاطون وأرسطو هى بمثابة تصور للحياة السياسية فى أثينا أو رد فعل ونقد لها ، أو محاولة للتوصل الى صورة أكمل مما هو كائن للوصول الى ما يجب أن يكون<sup>(١٠)</sup>.

وقد اعتز المواطن الأثيني بأنه كان يمثل الشخصية المتكاملة التي تجسد المنطق والرياضة والموسيقى وقوت الحرب، أو كل ما يجعله رجلا متكاملًا في جميع نواحي الحياة ويستطيع أن يستمتع بكل مباحها<sup>(١١)</sup>.

وأثينا مدينة صغيرة نسبيا لا يزيد عدد سكانها عن الأربعمائة ألف نسمة، وقد تمتعت بموقع جيد<sup>(١٢)</sup>، جعل منها مركزا اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لشبة جزيرة أتيكا، ولكن ظروفها لم تكن تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الإنتاج ومن ثم تسلط سياسي مطلق، ذلك لأنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للاحتياج سواء في الزراعة أو الصناعة أو التجارة، بل كان اعتماد المجتمع الأثيني على هذه الموارد متعادلا ومتكاملًا، ومن ثم كان وضع الطبقات بدوره متعادل متوازنًا الأمر الذي مكن لقيام الديمقراطية<sup>(١٣)</sup> لهذا كانت أثينا الباب الذي خرج من اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، وعن طريقها انتقلت حضارة تلك المدن الكبرى إلى بلاد اليونان اليافعة<sup>(١٤)</sup>.

على أن ذلك لا يعني أن أثينا منذ نشأتها أو طوال تاريخها لم تعرف غير الديمقراطية وإنما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك تيسوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا<sup>(١٥)</sup>، ولكن أثينا قد تجاوزت هذا النظام الملكي الذي عده توقفت عدة مجتمعات فيدلا من أن يظل الحكم وراثيا انتقلت السلطة إلى قائد من الأرستقراطيين<sup>(١٦)</sup> وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية إلى الحاكم أو الأركون Archon وهو من الأرستقراطيين ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة موظفين فلم تصبح للملك السلطة رسمية<sup>(١٧)</sup>.

الأن أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملا مؤثرا في التحول من السلطة المطلقة إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث أدت الهزيمة إلى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى، فكان لابد لهم أن يشاركوا في تحمل تبعاتها ومسئولياتها، ولكن طبقة ملاك الأرض كانت مع ذلك صاحبة السلطة منذ أن وريثها من الملك منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وكان هناك جهاز تنفيذي يعاين أعضاءه، المحكم لمدة محدودة، كانت عشر سنوات ثم أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٢ ق م وجهاز آخر تشريعي يسمى مجلس الأريوباغوس Ariopages<sup>(١٨)</sup> كانت عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهي مدة خدمتهم<sup>(١٩)</sup>.



وقد انقسم سكان أثينا الى ثلاث طبقات رئيسية - من حيث البناء الاجتماعي هي طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، وقد تميزت الواحدة عن الأخرى سياسيا وقانونيا واجتماعيا<sup>(٢٠)</sup>.

#### ١ - طبقة العبيد Slaves:

كان نظام الرق من سمات المدينة القديمة، وقد كان الأرقاء يمثلون ما يقرب من ثلث عدد سكان أثينا<sup>(٢١)</sup>. وعلى الرغم من ذلك فلم يكن لهم أى حقوق قبل المجتمع الأثيني، اذ كانوا محرومين من كل وسائل الحياة الكريمة، بل إن العبد لم يكن يملك نفسه لأن سيده هو الذى كان يتحكم فى كل أمور حياته، ومن ثم فلم يكن يتمتع بأى حقوق طبيعية.

كذلك كان الأمر بالنسبة للحقوق السياسية حيث لم تكن تلك الطبقة تستطيع المشاركة فى أية عمليات سياسية مثل الترشيح أو الانتخاب، كذلك لم يكن لها أن تشارك فى أنشطة المحاكم أو أن تشغل الوظائف العامة فى المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فقد كان النظام الاقتصادى فى الدولة يقوم على ناتج جهدهم ولم يكن المجتمع يستطيع أن يقيم نفسه بدونهم، مما جعل أرسطو يشبههم بالجسم الذى لاغناء عنه لتواجد الروح<sup>(٢٢)</sup>.

من هنا يمكن القول بأن النظام الأثيني كان يمتزج ويسلم بوجود العبيد، وهو أمر يشبه فى مضمونه ما تضمنته نظام الاقطاع من تسليم صريح بقيام الطبقات.

#### ٢ - طبقة الأجانب Foreigners:

تضم هذه الطبقة جميع الأثينيين الذين لم يولدوا (لاهم ولآبائهم) فى أثينا، ولم يتعلموا طبقا لمناهجها التربوية والتعليمية<sup>(٢٣)</sup>..

ومع كونهم أحرارا الا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك فى الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين. وتظل صفة أجنبي لصيقة بالفرد وبثريته من بعده حتى وإن عاش الأسلاف فى أثينا لقرون<sup>(٢٤)</sup>. حيث لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى.

وعلى الرغم من حرمان الأجنبي من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة - شأنه شأن الرقيق - إلا أنه كان يمارس أكثر العمليات التجارية والصناعية بحرية تامة، ولذلك فقد امتازت هذه الطبقة درجة عن زميلتها السابقة، وفي نفس الوقت لم يكن المجتمع الأثيني يستطيع أن يستغنى عن وجودها كعامل فعال مؤثر في مختلف العمليات التجارية سواء داخل إطار الدولة الأثينية أم بينها وبين المدن الاغريقية، الأخرى.

### ٣ - طبقة المواطنين Citizens:

وكانت الطبقة الوحيدة التي تمتعت بكافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولى الوظائف العامة والمشاركة في شرف الانضمام إلى الجيش وقادته<sup>(٢٥)</sup>.

وقد كان القدر الذي يشارك فيه المواطن الأثيني في الشؤون العامة لا يجاوز أحيانا مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعاً لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحيانا أخرى صلاحية متفارة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو - وفي ذهنه صورة نظام أثينا - إلى أن الصلاحية لتولى وظائف المخلصين هي أحسن معيار لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التي يصلح المواطن لشغلها كان متغيراً تبعاً لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة<sup>(٢٦)</sup>.

ومن للملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة في أعباء الدولة كان شرفاً للمواطن الأثيني الذي لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعه.

وكلمة مواطن في أثينا كانت مقصورة على من تجرى في عروقه دماء أثينية فقط، وكانت صفة متوارثة فلم يكن يسمح بالجنس - كما سبقت الإشارة - ولهذا كان عدد المواطنين محطوداً بالنسبة لعدد - سكان المدينة الذي كان قليلاً أصلاً، إذ بلغ عدد المواطنين في بداية القرن الخامس قبل الميلاد نحو مائة ألف شخص، لأن المواطنة كانت قاصرة على الذكور فوق سن العشرين عاماً دون الإناث، على أن يكونوا مسجلين في أحد أقسام أثينا العشر<sup>(٢٧)</sup>.

وقد عاش المواطنون في رفاهية من العمل اليدوي المنتج حيث تولته عنهم طبقة العبيد، وذلك حتى يتفرغ المواطنون لشؤون الحكم والعمل السياسي، ولانعنى بهذا أنهم عاشوا حياة مترفة - وذلك نظراً للظروف الاقتصادية وضيق الحياة الاقتصادية، ولكن القصد أنهم لم يتشغلوا بالمهام الانتاجية.

وبمرور الوقت انضمت ظاهرة واقعية تطبيقية في التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت الى فئتين: فئة الأشراف ذوى الأصول النبيلة، وفئة العامة.

وقد حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسية حتى كان القرن السابع قبل ميلاد السيد المسيح عندما نادى العامة بضرورة زوال هذه الفقرة القاتمة على أساس عراقه الأصل ونسبة المولد، ورؤى الاستعاضة عنها بمعيار الثروة - أى أن أرستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقه فرع أسرته، وقد كان لهذا أثره فيما بعد على التقسيمات التى سادت المؤسسات العامة فى دولة المدينة<sup>(٢٨)</sup>.

أما فيما يتعلق بالتنظيمات السياسية، التى كانت أئينا تتميز إزاءها باشتراك جميع أفراد طبقة المواطنين فى أنشطتها المختلفة ، والتى كانت تعتبر بمثابة الترجمة الحقيقية للديمقراطية المباشرة الى واقع عملى فى أئينا فى ذلك الوقت فقد كانت تتمثل فيما يلى:

#### ١ - الجمعية العمومية General Assembly

تسمى أحيانا الجمعية الشعبية أو جمعية سائر المواطنين. وهى لاتخرج عن كونها ندوة شعبية تعقد عشر دورات عادية فى السنة، وان كان يجوز دعوتها لعقد دورات استثنائية اذا اقتضت الضرورة بشرط أن يدعوها المجلس الذى سوف يأبى الحلث عنه) الى الانعقاد<sup>(٢٩)</sup>. وقد تميزت الجمعية بحرية الرأى التى انضمت من المناقشات والتى أوضحت المشاركة المباشرة من جانب المواطنين<sup>(٣٠)</sup>.

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية نظام الجمعية العمومية، غير أن هذه الجمعية امتازت فى أئينا بالاختصاصات الواسعة وتمتت بحقوقها فى مساءلة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى التى لم تكن

تتمتع الا باختصاصات بسيطة، وكانت قراراتها استشارية، وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة<sup>(٣١)</sup>. وتضم هذه الجمعية جميع المواطنين الذكور البالغين من العمر عشرين عاما فأكثر<sup>(٣٢)</sup>.

من هنا يبدو أن العضوية في هذه الجمعية تقتصر على المواطنين الأثينيين، دون الطبقتين الأخرتين - الأرقاء والأجانب - وعلى الذكور دون الاناث ويشترط ألا يقل سن العضو فيها عن عشرين سنة.

وتتلخص اختصاصات الجمعية العمومية في وضع القوانين وتعيين القضاة ومخاسبتهم على تصرفاته، والرقابة على الموظفين، وتقرير أمور الحرب والسلام، وعقد المعاهدات، ومراقبة التصرف في الميزانية، وفرض الضرائب الى غير ذلك من الموضوعات ذات الصبغة العامة الشاملة، وهذا يعنى أنه قد استقرت في الجمعية وبشكل دستورى معظم السلطات العليا للدولة : السلطة التشريعية، والرقابة على السياسة الخارجية ، والسيطرة على سلطة التنفيذ<sup>(٣٣)</sup>.

وإذا كانت الجمعية تختص - ضمن اختصاصاتها - بالرقابة على تصرفات الموظفين، فإن ذلك يدفعنا لتحديد الطريقة التي يتم بموجبها اختيارهم : فقد كانت الوظيفة الواحدة تستد الى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم احدى قبائل اثينا العشر، ويتم ترشيح هؤلاء، من قبل الأقسام الادارية المائة (Demes) التي تتألف منها اثينا، ويتم المفاضلة بينهم عن طريق الاقتراع<sup>(٣٤)</sup>.

وهنا تبدو ميزة الفكر الاغريقى وهى اعتبار القيام بالوظيفة العامة شرف لكل مواطن أثينى. وحتى تتاح الفرصة لأكبر عدد - ان لم يكن للكل - من المواطنين لنيل هذا الشرف، فإن المواطن لم يكن ليتولى وظيفة عامة أكثر من مرة واحدة في حياته. يستثنى من ذلك عشرة مناصب خاصة هى مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعى استمرارهم فى تلك المناصب.

ويرى سبين أن قرارات هذه الجمعية كانت تشبه - بقدرها ما كان موجودا في ذلك النظام - التشريعات الحديثة التي تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتي تستمد وجودها السياسي، من الشعب. على أن ذلك لايعنى أن تلك الجمعية قد مارست بالفعل شؤون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضا فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظاما من نظم الحكم<sup>(٣٥)</sup>.

ولكن على الرغم من عدم قدرة هذه الجمعية - من الناحية الواقعية - على اتخاذ القرارات الفعالة في المجالات السياسية والتشريعية، إلا أنها قد مثلت منبرا للمناقشة بين المواطنين في كافة الأمور العامة. ففى اطارها ازدهر النقاش والجدال، مع العلم أن الجمعية قد ظلت لها الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل اعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات وفرض الضرائب الجديدة، والرقابة على الميزانية العامة وسن القوانين حيث يجب اقرارها أولا من الجمعية<sup>(٣٦)</sup>.

وبذلك تعتبر أثينا من أوائل المجتمعات التي ابتدعت لنا ما نسميه بالديمقراطية المباشرة، حيث يباشر الشعب ككل جميع صور العملية السياسية، فقد ذهبت فى تطبيقها الى حد بعيد وذلك حينما كانت تسمح لكل مواطن بالاشتراك فى كل ما كان يدور من مناقشات فى هذه الجمعية والتعبير عن رأيه فى حرية تامة بالنسبة لجميع ما كان يعرض من قضايا، ومن ناحية أخرى تمثلت الديمقراطية فى النظام الأثينى فى إتاحة الفرصة لأكبر عدد من المواطنين لتولى الوظائف العامة وذلك مرة واحدة فى حياة المواطن.

ولكن نظرا لعدم امكانية اتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية فان العمل التنفيذى والتشريعى تولاها أجهزة تمثيلية أكثر محدودة من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنتقاة عنه.

## ٢ - المجلس النيابى Deputy Council :

كان هذا المجلس يتكون من خمسمائة عضو تختارهم قبائل أثينا العشر - عن طريق القرعة - بمعدل خمسين عن كل قبيلة، ويشترط فى الأعضاء أن تكون أعمارهم فوق

الثلاثين، وأن يؤدوا اليمين، وأن يخضعوا لفحص ميدنى كل على حدة ثم لاختبار نهائى<sup>(٣٧)</sup>. وكانت مدة العضوية فى هذا المجلس سنة واحدة<sup>(٣٨)</sup>، وكان المجلس ينعقد يوميا على أيام الأعياد.

ولكن لصعوبة اضطلاع مثل هذا العدد بمهام الحكم والادارة بصورة عملية، فقد رأى الأثينيون ان يتم ذلك عن طريق التناوب، أى أن يحكم مندوبو كل قبيلة نصيبا متساويا من أيام السنة - ٣٦ يوما - أما القبائل التسع الأخرى - التى لم تمثل فى هذه الهيئة - فإن كلا منها تبعث بممثل واحد ينضم الى لجنة الخمسين بصفة مراقبين وحتى تكون كل القبائل ممثلة فى الحكم فى جميع أيام السنة، فيصير مجموع أعضائها تسعة وخمسين عضوا، مع هذا كانت تعرف عادة بلجنة الخمسين.

ولمزيد من اتاحة الفرصة للديمقراطية المباشرة التى تميزت بها أثينا، فقد كان هؤلاء يختارون من بينهم فردا واحدا يكون له شرف حكم أثينا لمدة يوم واحد لايتكرر طيلة حياته، ومن ثم فسوف يأتى الوقت الذى يكون فيه أغلبية المواطنين ان لم يكن كلهم قد شاركوا فى حكم وطنهم.

أما عن اختصاصات المجلس فكانت تنقسم الى قسمين : تشريعية وتنفيذية: فالاختصاصات التشريعية - التى تعتبر المهمة الأساسية - فكانت تتمثل فى أن المجلس هو الذى يزود الجمعية بالمقترحات أى بمشروعات القوانين، وعلى ذلك فإن الجمعية كانت تبحث فقط الأمور أو المسائل المنقمة إليها من المجلس<sup>(٣٩)</sup>.

ويدلوا أنه فى فترة ازدهار الدستور الأثينى كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لاعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية<sup>(٤٠)</sup>.

أما الاختصاصات التنفيذية، فكان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها، ويقوم بالاتصال بالهيئات السياسية الأجنبية، وتنفيذ أحكام المحاكم - وان كان أحيانا وفى بعض القضايا الخاصة بشكل من نفسه محكمة تصدر الحكم وتنفذه<sup>(٤١)</sup> - والإشراف على جمع الضرائب ومراقبة ادارة الأموال العامة<sup>(٤٢)</sup>.

ومن هنا يمكن القول أن المجلس طبقا لهذا الواقع، كان يمزج بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ويستخدمها بفعالية.

ولكن قوة المجلس وفاعليته - رغم ذلك - كانت تتوقف على الجمعية العمومية ومدى استعلائها لقبول مشروعات القوانين ومناقشتها أو رفضها إياها<sup>(٤٣)</sup>. يضاف إلى ذلك أن الأمور المتعلقة بسلامة الدولة - كإعلان الحرب، شئون السلم، إصدار القوانين، فرض ضرائب جديدة - كانت من اختصاص الجمعية على الأقل من الناحية الشكلية<sup>(٤٤)</sup>.

### ٣ - المحاكم Courts :

تشكل المحاكم عن طريق اختيار كل وحدة من وحدات أئمة الادارية المائة لستين مرشحا يمثلونها في الهيئة القضائية، ومن بين الستة آلاف يتمين - عن طريق القرعة - الأماكن التي يعمل بها كل عضو<sup>(٤٥)</sup>.

وتعتبر المحاكم أساس النظام الديمقراطي في أئمة، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من (٢٠١) إلى (٥٠١) ومن الملاحظ أن هذا الواحد الإضافي كان لترجيح الآراء، ولعمل الداعي إلى هذا العدد الكبير هو إتاحة الفرصة لاشراك أكبر عدد من المواطنين في محاكمة المتهم. وكان يشترط فيمن يتولى منصباً قضائياً أن يكون حكيماً، حسن السيرة ولا يقل عمره عن الثلاثين عاماً.

وقد كان لأعضاء هذه المحاكم وظيفتان أو صفتان: صفة المحلفين وصفة القضاة Judges and Juries. فاذا انمقدت الهيئة في صورة محلفين وأصدرت حكماً بعدم إدانة المتهم اعتبرت القضية متتهية، أما إذا أصدر الحكم عنها بالإدانة فاتها تعود إلى الانعقاد كهيئة قضاة وتكون أحكامها في هذه الحالة قطعية غير قابلة للطعن أو الاستئناف<sup>(٤٦)</sup>.

وقد كان من حق المحكمة أن تتدخل في اختيار صلاحية الموظفين الإداريين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتقضى المحكمة بذلك، وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالافتراء، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة<sup>(٤٧)</sup>.

وكان من حق المحكمة أيضا أن تشرف على تصرفات الموظفين عن طريق مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، أى مراجعة حساباته وتصرفاته فى كل ما يختص بشئون الدولة، وكان المحاكم بذلك تبتدع قانونا نعتبره عصريا وهو قانون « من أين لك هذا » (٤٨).

الآن ففة واحدة من الموظفين العموميين كانت مستثناء غالبا من رقابة المحاكم: هى ففة قادة الجيش لأنه كان من الممكن إعادة انتخابهم، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين (٤٩).

وقد امتدت رقابة المحاكم الى مراقبة القوانين والتشريعات، فكما أعطت أثينا للمواطن الحق فى أن يقيم الدعوى ضد أى فرد، فقد أعطته الحق فى أن يقاضى القانون نفسه مما يترتب عليه إيقاف العمل به حتى تنظر المحكمة بشأنه وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثينى بين القدماء والمحدثين.

ولعل هنا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة بطريق غير مباشر سلطة أخرى هى سلطة التشريع، فالمحكمة التى تستطيع أن توقف العمل بقانون، وأن تعدل فيه، إنما تتخطى مبدأ رقابة دستورية القانون الى ممارسة التشريع نفسه.

ويبدو أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد فتحت تداخلا وظيفيا لمنظمتها ومؤسساتها، حيث لم تقتصر أى واحدة من المؤسسات الثلاث (الجمعية - المجلس المحاكم) على وظيفة واحدة: تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، بل كانت هذه الوظائف جميعا متداخلة بصور شتى.

ولكن انا كانت الثقافة العامة والخيرية هما الشرطان الأساسيان لصلاحية المواطن للمشاركة فى الحياة العامة لدولته دون تخصص فى التدريب والتعليم بوظيفة محددة، كان ذلك التداخل فى الوظائف أمرا ليس بمستغرب، فالهمم هو تحقيق عنصر المشاركة فى نشاطات الدولة كافة، وعلى أساس هذه المشاركة يكون تقييم المواطنة الحققة لأبناء مجتمع المواطنين ذلك (٥٠).



## اسبيرطة Sprta:

اذا كان البعض<sup>(٥١)</sup> قد رأى أنه ليس لاسبيرطة من قيمة حضارية تستحق التسجيل، وذلك بسبب انفصالها في مرحلة من تاريخها عن المسار العام لساثر دول المدن الاغريقية، وتبنيها لنمط من الحياة أصابها بالعمق الحضارى فلم تنتج لما ولافتا ولا فلسفة الا أن أهمية دراستنا لها يرجع الى أنها قد أثرت على الفكر الاغريقى تأثيراً مزدوجاً. تأثيراً ناشئاً عن الحقائق وتأثيراً آخر ناشئاً عن صور خيالية، ولكل من الأثرين خطره. وأما الحقائق فهي التي مكنت الاسبرطيين من هزيمة أثينا في الحرب، وأما الصور الخيالية فهي التي أثرت في أفلاطون حيث كتب نظريته السياسية، وأثرت في عدد لا يحصى من الكتاب<sup>(٥٢)</sup>، بعد ذلك، حين وضعوا نظرياتهم السياسية<sup>(٥٣)</sup>.

ومن الغريب أن خلفية اسبرطة التاريخية والجغرافية لا تختلف عن غيرها من المدن الاغريقية بما في ذلك أثينا، فهي تقع في سهل تحيط به سلسلة من جبال بارون Parron، ولكن قسوة الحياة دفعتها الى نمط من الحكم العسكرى حتى تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عدداً وخصباً وحضارة<sup>(٥٤)</sup>.

وإذا اقتربنا من الأساس الاجتماعى الذى ساد اسبرطة وجدنا أن المجتمع الاسبرطى ينقسم - شأنه شأن المجتمع الأثينى - إلى ثلاثة طبقات.

### ١ - طبقة العبيد Slaves:

تميزت هذه الطبقة بوفرة أفرادها، وبكثرتها العددية التي تصل الى نحو نصف عدد السكان<sup>(٥٥)</sup>. وهى بذلك أكثر عدداً اذا ما قورنت بطبقة العبيد فى النظام الأثينى، وكانت هذه الطبقة ركيزة النظام الاقتصادى القائم على الزراعة.

ومع تميز هذه الطبقة بكثرتها العددية الا أنها كانت - مع ذلك - فى قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز. فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسى، ولم تكن لتشارك فى مسائل الحرب. الا فى القليل النادر حينما تختم الظروف القهرية ضرورة اشراك بعضهم، فكانوا حيثئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة، ويعهد اليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمون والذخائر<sup>(٥٦)</sup>.

## ٢ - طبقة التجار Traders :

كانت هذه الطبقة تتميز بحقوق مدنية كاملة. اما اعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكنه لم يكن مسموحا لهم بالاشتراك فى الحياة السياسية العامة<sup>(٥٧)</sup>.

## ٣ - طبقة الاسبرطيين Spartians :

كانت هذه الطبقة محدودة العدد اذا قورنت بعدد المواطنين فى أثينا حيث قلر عددهم فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد بحوالى ثمانية الاف مواطن فقط، أى أقل من  $\frac{1}{12}$  من مثيلهم فى أثينا<sup>(٥٨)</sup>، لكنها لم تفقد مع قلة عددها السيطرة الكاملة على كل شئون الحياة العامة.

وقد تميزت هذه الطبقة بالعيش فى حياة مشاعية فى معسكرات<sup>(٥٩)</sup> كما حرم عليهم تملك الذهب والفضة - حيث كانت العملة من الحديد- ولكن سمح لهم بامتلاك الأراضي الزراعية التى قام بزراعتها العبيد، وذلك حتى يتفرغ الاسبرطيون لممارسة الشئون العسكرية والسياسية.

أما بالنسبة للنظام السياسى، فى اسبرطة فقد كان يقسم على أساس وجود ملكين، ومجلس للشيوخ أو الكبار، وجمعية عمومية للشعب، وعدد من المستشارين.

## ١ - نظام الملكين Two Kings :

لقد انفردت اسبرطة بهذا النظام، اذا كان بها ملكان متساويان فى المكانة والسلطة، يتوليان ادارة الشئون السياسية والعسكرية والدينية.

وقد رأى الاسبرطيون أن الحكمة من وجود ملكين - وليس ملكا واحدا - أن يكون كل منهما رقيقاً على الآخر، وعلى الرغم من كثرة المآخذ على هذا النظام الا أنه قد ساعد مجتمع اسبرطة على الاستقرار لفترة طويلة من الزمن باتاحتها وجود قوتين متعادلتين لانساح احدهما للآخرى بالانفراد بالسلطة والانحراف بها الى الطغيان

وتحقيق مطامع شخصية، على أن سلطة الملوك قد تضاءلت بتطور الزمن، وأصبحت مجرد رمز للدولة، دون فعالية مؤثرة<sup>(٦٠)</sup>.

## ٢ - مجلس الشيوخ :Senates:

يتكون هذا المجلس من ثمانية وعشرين عضواً، بالإضافة إلى الملوك، هؤلاء الأعضاء يتم انتخابهم بواسطة الشعب ويظلون مدى الحياة، ويشرط في العضو أن يكون من الطبقة الأرستقراطية وأن يكون سنه فوق الستين.

وكان من سلطة هذا المجلس أن يقترح القوانين ويفصل في الجرائم الكبرى، ويضع السياسة العامة للدولة<sup>(٦١)</sup>.

## ٣ - الجمعية العامة :General Assembly:

تتكون هذه الجمعية من جميع مواطني اسبرطة الذكور الذين جاوز سنهم الثلاثين عاماً. وكانت هذه الجمعية تجتمع مرة كل شهر بالإضافة إلى الأحوال الطارئة بناء على دعوة من المستشارين الذين يحق لهم رئاستها.

ومن أهم وظائف هذه الجمعية انتخاب كل من يتولى الوظائف العامة في الدولة وإقرار كل شؤون الحرب والسلام فيها، وكان ذلك يتم عادة دون مناقشة. وكان للجمعية أيضاً حق الفصل فيما قد يعترض تولى العرش من ظروف وملابسات<sup>(٦٢)</sup>.

## ٤ - المستشارون :Adisors:

وقد بلغ عددهم خمسة أعضاء يختارون سنوياً بالانتخاب الحر من بين المواطنين ذوى الكفاءة العالية بعد ترشيحهم وتزكيته من قبل مجلس الشيوخ. وهؤلاء يشاركون في كافة الأمور السياسية التي تمر بالدولة خلال عام انتخابهم<sup>(٦٣)</sup>.

وقد كان لهيئة المستشارين الحق في دعوة الجمعية العامة للاعتماد ومتابعة قراراتها للتأكد من تنفيذها، كما كان لهم الحق أيضاً في حضور مجلس الشيوخ ورئاسة جلسات هذا المجلس أحياناً.

وخلاصة القول- كما يرى الدكتور أحمد صبحي- أن اسبرطة بهذا النظام قد أخذت من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الديكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل نفع كامل للحرب، اذ لا يشتغل الاسبرطى بأى حرفة أو مهنة حتى لا تفسده الثروة، ولا يهلك بغيره من المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيادة الأجانب للمدينة حتى لا تفسده الأفكار المستوردة<sup>(٦٤)</sup>.

فبالمقارنة بأثينا نجد أن النظام فى اسبرطة قد قام على الارستقراطية العسكرية من الناحية السياسية بدلا من الديمقراطية المباشرة، أما النظام الاقتصادى فقد قام على الزراعة بدلا من التجارة.

كذلك كان الاعضاء يختارون لمدى الحياة من بين كبار رجال الطبقة الأرستقراطية دون أن يكونوا مسؤولين أمام الجمعية العامة، وذلك بعكس مجلس الخمسمائة فى أثينا حيث كانت سلطته مرهونة بموافقة الجمعية العمومية، التى كان لها الحق فى تعديل أو رفض قراراته<sup>(٦٥)</sup>.

وبمقارنة منهج التعليم بين كل من أثينا واسبرطة نجد أن الهدف من التعليم كان مختلفا فى احدهما عن الأخرى: فإذا كان هدف التعليم فى أثينا هو تكوين المواطن المتكامل من وجهة نظرهم، الملم الى جانب المهارة العسكرية والرياضية بقنون الموسيقى والبلاغة الخطابية التى تمكنه من ان يكون ذلك المواطن القادر على الاقتناع فى ثقة من نفسه وعلمه، كان هدف النظام التربوى الاسبرطى هو صنع الجندى المحارب ذى الصفات الخشنة والارادة القوية التى تمكنه من قهر عدوه فى أى وقت يلتقى به.

ومن هنا يمكن القول بأن توقع الصدام بين هاتين المدينتين قد أضحي، أمرا مقضيا وذلك بسبب اختلاف فلسفة المدينتين السياسية والاجتماعية، فنشبت بينهما حرب دامت سبعة وعشرين عاما (من ٤٣١ - ٤٠٤ ق. م) سميت بحرب البيلوبونيز Peloponnisson War.

وكان طبيعيا أن يتفوق المجتمع الذى أكد القوة العسكرية على ذلك المجتمع الذى دعا الى خلق المواطن المتكامل دون تأكيد على النواحي العسكرية<sup>(٦٦)</sup>.

## الفصل الثالث

### الفكر السياسي قبل أفلاطون



## الفصل الثالث

### الفكر السياسى قبل أفلاطون

عادة ما تزدهر الأفكار السياسية فى أوقات الأزمات، وكلما اشتدت الأزمة كلما ازدادت الأفكار ازدهارا - وهذه حقيقة صالحة للتعميم على مر العصور، فمن الطبيعى أن تثير الأزمات التفكير فيها وكيفية التغلب عليها، وبالتالي تكون مصدر الهام للمفكرين خاصة وللأفراد عامة، ومن ثم يرتبط بالأزمات الجدل والنقاش حولها مع تبلور الاتجاهات المختلفة حول ما هو الحل لمواجهتها والخروج منها<sup>(٦٨)</sup>.

وغنى عن البيان أن نجد ظروفًا أكثر ملاءمة لمعالجة المشاكل السياسية، ومناقشة الاتجاهات المختلفة بشأنها، من هذه الظروف، التى أتاحت الفرصة لفلاسفة اليونان العظام أن يخرجوا لنا من بين الأطلال بنظريات يحاول كل منهم أن يضع فيها العلاج لتكون بمثابة الوسيلة للخروج الى نظام فى الحكم أفضل.

والواقع أن الفكر السياسى عند الاغريق قد تميز باتجاهين: أولهما اتجاه ينحى نحو الدولة ونظامها الواقعى، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية.

فمن حيث الاتجاه العملى، كانوا لا يبحثون فى تعريف الدولة وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها، وإنما يبحثون فى أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفيمن يكون الحاكم وما يكون عليه شكل الحكومة وما هو أحسن دستور، وقد يبدو أن اتجاههم نحو البحث عن الدولة المثالية متناقض مع اتجاههم العملى، غير أن هذا التناقض قد زال تماما بعد أن علمنا أن كلا من الاتجاهين قد أبرزته ظروف نشأة المدينة اليونانية<sup>(٦٩)</sup>.

وإذا كان الاهتمام فى هذا البحث سينصب على فكر فلاسفة اليونان الكبار (سقراط - أفلاطون - أرسطو) فى وضعهم لأسس الدولة المثالية، فإن هذا لايعنى أن

البحث عن الدولة المثالية قد اقتصر على هؤلاء ، بل منجد أن هناك فلاسفة آخرين قد أدلى كل منهم بدلوه فى هذا الموضوع.

فيرى أرنست بلركر أن أول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحى كراتينس فى ملهاته سماها «الثروة» غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات (الدولة المثالية) هما فالياس وهيبودام<sup>(٧٠)</sup>.

ويقال أن نقطة البدء بالنسبة لفالياس تتمثل فى اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هى التى تؤدى الى النزاع الداخلى ، وبناء على هذا اقترح المساواة فى ملكية الأرض ، وكان يرى أن هذا الاجراء ميسور جدا عند تأسيس المستعمرات ، أما فى الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج<sup>(٧١)</sup>.

غير أن فالياس لم يقترح المساواة فى الملكية فحسب، بل كان تواقا الى تحقيق مساواة بين كل المواطنين فى فرص تعليم موحد. وثمة جانب آخر من مخططه وهو أنه كان يرغب فى جعل كل الصناعات أرقاء فى خلعمة الدولة. ومن المحتمل أنه كان يهدف من وراء ذلك الى زيادة إيرادات الدولة، ولكن الأكثر احتمالا أنه كان يرمى الى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا الى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعاً متساوية من الأرض<sup>(٧٢)</sup>.

أما هيبودام<sup>(٧٣)</sup> Hippodam فيعتبر أول كاتب سياسى حقيقى حاول أن يصف دولة مثالية، مكونة من عشر آلاف مواطن يقسمهم الى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى : وهى عبارة عن الصفوة الممتازة التى تقوم بإدارة شئون المدينة، ويسمىها طبقة المفكرين.

الطبقة الثانية: وهى طبقة الرجال الأقوياء التى تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة، وتسمى طبقة المسكرين.

الطبقة الثالثة: وهى طبقة الرجال العاملين، ومهمتها الأساسية تتمثل فى انتاج المواد الضرورية للمدينة، وتسمى الطبقة العاملة، وتشمل الزراعة والصناعة والتجارة.



ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثي للطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات الى ثلاث وحدات:

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية، وطبقة المسكرين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح. والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار<sup>(٧٤)</sup>.

وكما قسم هيبودام المواطنين الى ثلاث طبقات - وقسم كل طبقة الى ثلاث وحدات - كذلك قسم الأرض الى ثلاثة أقسام ، قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية، وقسم ثان عام يخصص للمحاربين، والقسم الثالث يكون خاصا بطبقة الفلاحين.

وتمشيا مع التقسيم الثلاثي - الذى تبناه هيبودام - نجده يقسم القوانين، الى ثلاثة أقسام، قسم منها يتناول ما يقترب ضد الشرف، والقسم الثانى يتناول ما يمس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التى ترتكب ضد الأرواح.

وكذلك قسم الادارة الى ثلاثة أقسام وفق الموضوعات التى تدخل فى نطاق عملها، فهناك ما يخص الشعب، وهناك ما يتعلق بالفرهاء المستوطنين، ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب، وكان هيبودام من أنصار انشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سنا يعينون فى مناصبهم بعد انتخاب عام. وأخيرا فانه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام<sup>(٧٥)</sup>.

وعلى الرغم من هذا التقسيم الطبقي الذى قال به هيبودام، فانه لايعطى لأى طبقة حق احتكار السلطة السياسية، بل كان لكل مواطن الاشتراك فى الحكم متى انتخبه الشعب.

ومن هنا نلاحظ أن هيبودام يأخذ بنظام الانتخاب وسيلة لاختيار الحكام ، وهو ما لم يكن يقره أنصار الديمقراطية من الاغريق القدماء، ففي نظرهم أن الانتخاب وسيلة ارستقراطية لتعيين الحاكم، وأن الاختيار بالقرعة هو الذى يعد وسيلة ديمقراطية لأنه وحده الذى يحقق المساواة<sup>(٧٦)</sup>.

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لا يكون متينا الا اذا تمثلت في السلطة مختلف العناصر والاجهات وهو ما سماه «بالنظام المختلط» الذي يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي.

فلكى لا يستبد الملك بسلطته يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات وتحديد هدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاة من النظامين الأرستقراطي والديمقراطي.

ومن حيث النظام الاجتماعي كان هيبودام من دعاة الاشتراكية المطلقة التي تضع كل شيء في يد الجماعة، ويدعو إلى القضاء على الفوارق بين الثروات، وأن يكون التعليم من شئون الدولة التي تتولى فوق ذلك رعاية الأخلاق والحفاظة على حسن الأدب<sup>(٣٣)</sup>.

وعلاصة القول أن هيبودام - الذي جاء قبل أفلاطون وأرسطو - يعتبر كاتبا رائدا في علم السياسة، لأنه أول من كتب في هذا العلم وأول من أنشأ مذهباً جديداً بهذا الاسم.

وقد كان مجددا عندما عمل على تشجيع الاكتشافات الجديدة وذلك باقتراحه للمكافآت التي تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام. كذلك فإن مناداته بالملكية المقيدة، وبالارستقراطية المتولدة عن المنافسة والمشيعة بروح الطموح، والديمقراطية المراقية، يجعل مبادئه تقترب كثيرا مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية يحدد اطارها ويضع قيودها دستور معتمد.

سقراط : Socrates :

كانت أينا تتميز بالرعييل الكبير من الفلاسفة الذين أثمرتهم حرية الفكر التي كانت السمة الغالبة للديمقراطية الأثينية، الا أن هناك قمما تميزت من بين هؤلاء وكان من أكبرهم سقراط أول جيل المعارقة.

ويندر أن نجد في التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنيا مخلصا، شجاعا صادقا، مخدنا لبقا بارعا دقيقا سخر من أمهر التسوفسطاليين، ونهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة<sup>(٧٨)</sup>.

ولد سقراط حوالي سنة ٤٧٠ ق.م، ولقى حتفه سنة ٣٩٩ ق.م، أى أنه أمضى شبابه في عصر بركليس الزاهر، وعاش سنوات عمره الأخيرة وسط قلاقل الحرب البيلوبونيزية ولقد ساهم مساهمة كاملة في الواجبات المدنية للمصر الذي عاش فيه: فعارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة في الحملات الأثينية بالقلهم تراقيا Thrac ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلكه الثابت الرصين موضع الإعجاب، وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضوا في المجلس. وكان عضوا في لجنة المجلس التي تولت رئاسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقلوا الفرقى من الجنود في موقعة أربجينو ساي البحرية سنة ٤٠٥ ق.م<sup>(٧٩)</sup>.

ولما كان هذا الحكم بالاعدام جملة ينافي قاعدة من قواعد الدستور، فإن سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستوري على الجمعية<sup>(٨٠)</sup>.

من هنا يمكن القول أن حياة سقراط كمواطن أثيني كانت تتميز بخاصيتين اثنتين أولاهما: الثبات في أداء واجبة المدني، ولتأنيهما: الإصرار على رفض تخطى حدود القانون المدني.

ومن المعروف أن سقراط كان أستاذا لأفلاطون، كما كان أفلاطون أستاذا لأرسطو ومع ذلك نجد أن حظ سقراط من عناية المؤرخين والباحثين يقل كثيرا عما لاقاه تلميذاه أفلاطون وأرسطو من تلك العناية.

كما أن كثيرا من المبادئ التي كان سقراط أول من نادى بها نجدتها تنسب إلى أفلاطون أو إلى أرسطو، في حين أنهما إنما نقلها أو اقتبسها عن سقراط ولم يكن لهما من فضل سوى أن زاداها شرحا وتفصيلا<sup>(٨١)</sup>. ولعل مرد ذلك إلى أن سقراط لم

يكتب كتابا ولم يلق دروسا بصورة منظمة، لذلك كثرت واختلفت الروايات التي نقلت عنه والتي تصور لنا مبادئه ونظرياته. ولعل أصح هذه الروايات وأكثرها دقة هي التي ينقلها لنا عنه أعظم تلاميذه وهو أفلاطون.

عاصر سقراط السوفسطائيين<sup>(٨٢)</sup> وتبادل الاتهامات معهم (فرفض جوهر فلسفتهم القائم على أساس الإيمان بحكم الأقوى وعدم الخضوع لأحكام القانون) واستطاع أن يحول الاتجاهات الفكرية المتناثرة في عصره إلى فلسفة محددة المعالم بحيث نسب إليه الفضل في كل التطورات التي تمخضت عنها الفلسفة<sup>(٨٣)</sup>.

ولكن إذا كانت الوقائع تظهر أن سقراط لم يترك لنا أي أثر فلسفي مدون أو كتابات خاصة به، ولم يكن صاحب مدرسة فلسفية متميزة وقائمة بذاتها<sup>(٨٤)</sup> فمن أين نستقى هذه الشخصية عظمتها وموقعها البارز في الفكر السياسي؟

مما لا شك فيه أن الإجابة على هذا التساؤل المنطقي تقتضي الإحاطة بأكثر من حقيقة: تقتضي، أولا التعرف على المنطق أو المنهج السقراطي، وتقتضي أيضا الإلمام بالأراء المتولدة عن هذا المنهج.

فمن ناحية المنهج نجد أن سقراط قد انتهج نهجا جديدا في المناقشة وإقناع الغير بأرائه، وكان هذا المنهج ينطوي على مرحلتين يطلق عليهما «التهكم والتوليد».

ففي المرحلة الأولى «مرحلة التهكم» كان سقراط يبدو وكأنه تلميذ يسأل عما يجهل فهو يطلب من محدثيه العلم والاستفادة فنجده يلقي عليهم السؤال ثم، ينتقل من إجاباتهم إلى النتائج المنطقية المترتبة عليها فإذا بهم لا يسلّمون بها وبذلك يحملهم على الإقرار بالجهل أو على الظهور أمام الجمهور به أو على نبذ آرائهم السابقة والاستعداد لقبول الرأي السليم الجديد الذي يريد سقراط أن ينشره، فمرحلة «التهكم» إنما هي عبارة عن السؤال مع تصنع الجهل<sup>(٨٥)</sup>.

وفي المرحلة الثانية «مرحلة التوليد»، نجد أن سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيبا منطقيا على الوصول إلى الحقيقة التي أقرّوا أنهم يجهلون، فالتوليد هو استخراج الحقيقة من النفس (من أنفس محدثيه) وكان سقراط يقول في

ذلك أنه انما يحترف صناعة أمه (وقد كانت قابلة أى مولدة) ولكنها اذا كانت تولد الأطفال من بطون الأمهات فهو يولد بنات الأفكار من نفوس ورؤوس محنيتها<sup>(٨٦)</sup>.

من هنا يبدو أن الأسلوب الذى اتبعه سقراط هو الجدل. ولقد كان هذا الأسلوب محددا بقواعد معينة لاختيار موضوع النقاش الذى يمكن سقراط من استنباط الحقيقة، ومن البديهي أن يضمن سقراط جدله هنا ما يعتقد بصحته من آراء.

فلقد انتقد سقراط الديمقراطية فى المدن اليونانية القديمة - وبالأخص أثينا - والنظرية التى قامت عليها هذه الديمقراطية (المساواة بين المواطنين واختيار من يتولون الوظائف العامة)<sup>(٨٧)</sup>، واعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما يتيحها للكفاية، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوى فيها الجهلة بفن السياسة مع من لهم دراية بهذا الفن، لكل منهم صوت يساوى صوت غيره فى الشئون العامة.

لذلك كان سقراط يدعو إلى أن ادارة الشئون السياسية فى حاجة الى معرفة، وخبرة قائمة على مبادئ أولية. وهنا نلمح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل فى «الجمهورية».

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحصر أهم مبادئ سقراط السياسية - والتى يجب أن تقوم عليها الدولة - فى مبدئين اساسيين هما:

أولا : مبدأ سيطرة أحكام القانون:

وقد كان سقراط هو أول من نادى بهذا المبدأ ، وأخذ عنه كل من أفلاطون وأرسطو، وقد كان سقراط يشبه المواطن الذى لا يحترم القانون لأنه قد يصبه الاناء أو التعديل بالجندي الذى يهرب من موقعه خوفاً لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة<sup>(٨٨)</sup>.

والمقصود بمبدأ سيطرة أحكام القانون<sup>(٨٩)</sup> : أى خضوع أفراد المجتمع - حكاما ومحكومين - ومؤسساته جميعا لتلك القواعد العامة التى يحددها الدستور أو القانون الأساسى، لذلك المجتمع، لا للأهواء أو الارادة المتغيرة للحكام.

### ثانيا : الفضيلة هي المعرفة:

فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أى من الفلاسفة، وقد كان سقراط يرى أن أول ما يجب على الرجل السياسى، هو اكتساب الفضيلة و «أن الفضيلة هي المعرفة، وأنها إذن قابلة للتعلم والتعليم. ولقد كانت العدالة - فى نظر سقراط - هي أول ما يجب على الرجل السياسى أن يعرفه، كما أنها - فيما يرى - تضم فى طيها الفضائل الأخرى «فالسيسى الصالح» - كما يقول - ان هو الا رجل عادل يرد قومه عادلين ، والمادلون رحماء ورفقاء»<sup>(٩٠)</sup>.

وقد نادى سقراط بمبدأ سيادة المعرفة لأنه رأى أن هذا المبدأ من السهل أن يصبح فى تطبيقه السياسى مبدأ الحكم المطلق المستدير. وهذا ما حدث فعلا، خلال فترة معينة على الأقل وهو الجزء المتوسط من حياته ، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ، ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستدير معادية للديمقراطية، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون، لأن المعرفة اذا ما صارت هي صاحبة السيادة، أصبح القانون دونها مرتبة، أو قل شيئا لا لزوم له، كما أن المعرفة الحية التى يتمتع بها الحاكم الحكيم تسمو على حرفة القانون التى لا روح فيها»<sup>(٩١)</sup>.

وبعد سقراط مؤسس علم الأخلاق، ومن أقواله: «أن السعادة غاية أعمالنا وميولنا» وقد كان سقراط يعتقد بوجود إله واحد إزلى، ووجود إله ثابت عنده، بدليل أن لكل معلول علة. فلكل فعل فاعل ولكل فاعل غاية»<sup>(٩٢)</sup>.

وقد أكد سقراط أن الانسان يفعل بطبيعته الصواب - الذى تنطوى عليه هذه المبادئ العامة - عندما يعرفه لأنه سيدرك أن هذا «الصواب» فيه أكبر قدر من المنفعة له، وهو بذلك يتفق مع السوفسطائيين فى أن الانسان أنانى بطبيعته يبحث أولا عن منفعة الخاصة، ولكنه لم يتفق معهم فى تحديد هذه المنفعة.

ومن ناحية أخرى ذهب سقراط أيضا الى أن الانسان اجتماعى بطبيعته ولا يستطيع أن يعيش بمفرده، وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الانسان الاجتماعية، ومن ثم فان الانسان والدولة يكونان معا كلا اجتماعيا ولا يمكن أن يكون لأحدهما

أهداف تناقض الآخر، فالصواب بالنسبة للإنسان هو نفسه صواب بالنسبة للدولة. ولما كان هذا الصواب الكلى الذى يشمل مصلحة الانسان والمجتمع معا هو جوهر «الفضيلة» وكان الانسان بطبيعته يفعل الصواب عندما يعرفه، فإن سقراط ذهب الى أن «المعرفة» هى «الفضيلة» ذاتها، وبالتالي فإن الفضيلة هى المعرفة. وهو الشعار الذى جعله أفلاطون - تلميذ سقراط - أساس نظريته السياسية<sup>(٩٣)</sup>.

ويجدر بنا قبل أن نترك هذا الفيلسوف العظيم أن نذكر نبذة موجزة عن خاتمة حياته التى انتهت بالاعدام، فيبدو أن الأقدار قد قدرت على سقراط أن يكون مثالا يحتذى به فى حياته ومماته، يتلقى الناس على يديه فى الحالين العظات والعبر.

فكما كان لسقراط الكثير من الأتباع للمعجبين بين جماهير أثينا فقد كان له كذلك كثيرا من الأعداء الألداء الأقوياء، ذلك لأنه عمد الى نقد أنظمة الحكم والحكام، اذا أنه لو يتوفر فيهم - كما قلنا - شئ مما كان يشترطه سقراط فيمن يتولى شؤون الحكم فقد كان يصح اختيار أى شخص لأى منصب، كما كان الاختيار نفسه يتم أحيانا عن طريق القرعة - وكان كثيرون من أولئك الحكام يعملون على خداع جمهور الشعب، كما كانت تعمل على خداعه وتضليله جماعة السوفسطائيين التى كانت لها نفوذ كبير على الجماهير، وكان هناك عدد غير قليل من زعماء تلك الجماعة ومن السياسيين وغيرهم من كبار الخطباء والشخصيات كان يأخذ سقراط فى مناقشتهم ومجادلتهم أما الجماهير فاذا هم يسقطون فى ساحة الحوار والجدال صرعى تحت وطأت ما أودعه الله فى ذكائه من حيلة وما أودعه فى ملكة الجدال لديه من بأس وشدة<sup>(٩٤)</sup>.

وهكذا اجتمعت آراء الكثير من الشخصيات من مختلف البيئات على الرغبة فى الانتقام من سقراط، فعملوا الى تقديمه للقضاء متهما بتهمتين : الأولى هى الكفر بالآلهة، والثانية هى افساد عقول الشباب، وقد انتهت محاكمته بالحكم عليه بالاعدام<sup>(٩٥)</sup> رغم أن التهمتين كانتا غير صحيحتين.

وهنا يدوا أن التهم الموجهة الى سقراط تنقسم الى قسمين، أحدهما ديني ، والثاني أخلاقي ، وإن كانت تلك التهم فى واقع الأمر مرتكزة على دعامة سياسية، وهنا تظهر اللدغة الحقيقية فى الاتهام، فقد كان التعليم الأخلاقى لسقراط وما ينطوى عليه من معنى سياسى، هو الممول الذى استخدمه من وجهوا اليه التهم فى حفر قبره<sup>(٩٦)</sup>.

ولقد هيا له تلاميذه وأتباعه سبل الفرار والخلاص من تنفيذ الحكم عليه ، ولكن مبادئه التى اعتنقها أثبت عليه أن يستجيب لما دعوه اليه.

وهكذا نجد ذلك الرجل الذى سيطرت على نفسه ورأسه الدعوة الى مبادئ الخير والجمال والفضيلة، ذلك الرجل كان يرى فيه بعض المؤرخين الغربيين صورة من السيد المسيح<sup>(٩٧)</sup>، ذلك الرجل الذى دعا الى قدسية القوانين، وأعاد للأخلاق قيمتها، وهاجم نسبيتها ، وأعاد للدين قديمته ، واتخذ المعرفة من برائن الشك السوفسطائى، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون، ورأى أنه من الضروري أن يحكم الناس أحكم الناس<sup>(٩٨)</sup>، فكانت ارلوه هذه تعتبر بمثابة المقدمة الأولى والجوهرية لفكرة الدولة المثالية التى أتم بناءها من بعده تلميذه أفلاطون وأرسطو قد انتهى امره الى الاعدام.

وما لا شك فيه أن آتينا قد أخطأت فى حق نفسها بقدر ما أجمرت فى حق سقراط حين أعدمته، فقد كان الحكم بالاعدام وثيقة اتهام للديمقراطية الأثينية، وبمتابة أكبر نقطة سوداء فى تاريخ اليونان كله.

### أكزبنوفون<sup>(٩٩)</sup> Xenophon

يبنى علينا قبل أن نتناول نظرية أفلاطون فى الدولة المثالية أن نمهد الطريق لذلك، بتقديم صورة لبعض تلاميذ سقراط وأتباعه الذين كانوا أقل شأنا من أفلاطون، ولذلك أطلق عليهم البعض صفار السقراطيين<sup>(٩٩)</sup> - تميزا لهم عن كبار السقراطيين أفلاطون وأرسطو - وإن كان لفظ السقراطيين الصغار يشمل الكلبيين والسيرنيكيين، وكذلك ايسوقراط وأكزبنوفون فإن الباحث سيقنصر على أكزبنوفون كنموذج من نماذج الفكر الذى سبق أفلاطون.



هاجم أكرينوفون الديمقراطية الأثينية بشدة، لأنها تتميز - حسب رأيه - بالانقسام وبالفضوى وبعدم الكفاءة، وكبح حين يبحث عن العلاج فلا يجده كافلاطون، في حكومة بديلة مثالية وإنما من خلال جعل الحكم فى أتيئا يشكل أنموذجا قائما بذاته فارسيا بالمظهر واسبرطيا من حيث الواقع<sup>(١٠٠)</sup>

ولعل موقف أكرينوفون هذا يكون راجعا الى أصله الأرستقراطى من ناحية والى تأثير أستاذه سقراط عليه من ناحية أخرى، وكذلك اعجابه بنظام اسبرطه السياسى، الذى بلغ حدا دفعه للالتحاق بجيشها ومحاربة أعدائها.

وقد ترك أكرينوفون مؤلفات عديدة منها «جمهورية الاسبرطيين» و«هيارون» وهو كتاب يعالج فيه مسألة التسلط والظلم، و«حياة أجازيلا» و«شخصيات لاتنسى» و«الاقتصادى».

وبعرض أكرينوفون فى كتابه «شخصيات لاتنسى» الشروط التى يجب أن يتمتع بها الحاكم الناجح، وفى كتابه «الاقتصادى» يعتبر المدينة وكأنها عائلة أو جيش محب للسلام<sup>(١٠١)</sup>.

فالدولة - فى رأيه - يجب أن تكون كالجيش اذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءته، فتقوم على نظام محكم من الرب وتقسيم العمل على أن يهيمن على كل شئ فيها الرجل الحكيم، ويؤدى كل فرد تحت سيطرته العمل الذى يحسن القيام به<sup>(١٠٢)</sup>.

وقد قسم أكرينوفون نظم الحكم الى خمسة أقسام هى : النظام الملكى الدستورى والنظام الاستبدادى وجميعهما أن السلطة فى يد فرد واحد، والنظام الأرستقراطى والنظام البلوتوقراطى (Plutocracy) (حكم الأغنياء) وجميعهما أن السلطة فى يد عدد محدود، وأخيرا النظام الديمقراطى حيث تكون السلطة فى يد الأغلبية<sup>(١٠٣)</sup>.

ويهاجم أكرينوفون من بين هذه النظم النظام الاستبدادى والنظام البلوتوقراطى والنظام الديمقراطى، ولم يهاجم النظامين الملكى والأرستقراطى ولكنه دعا الى اندماجهما فى نظام واحد. ويرد أكرينوفون بعض الأفكار التى قد يجدها فى كتابات أفلاطون وأرسطو،

فالقوانين - فى رأيه - يجب ألا تهدف الى منع الجريمة فقط وانما تتمدد ذلك الى تحديد السلوك الانسانى فى الجماعة وتحقيق فكرة العدالة - والتعليم يجب ألا يترك للمؤسسات الخاصة وانما يجب أن تنهض به الدولة كى تستطيع أن تحقق بعض أهدافها من خلاله.

فالنظام المثالى فى رأى أكرينفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله، نظاما أخلاقيا صارما ينمى فيهم صفات الرجولة أو المرأة التى وصلت بأسبرطة فى أيامها الأولى الى ما يمكن أن تصل اليه الدولة المنظمة<sup>(١٠٤)</sup>.

على أن الجانب الأساسى، الذى يوليه أكرينفون أهمية كبرى يتمثل فى قيادة هؤلاء المواطنين، ومن هنا يأتى تركيزه على القائد نفسه، أى على صاحب السلطة. فيرى أكرينفون أن هناك عدد من مقومات الشخصية القوية التى يجب أن يتمتع بها الحاكم، كما أن هناك بعض العوامل المساعدة للحاكم حتى مع شخصيته القوية.

فلا بد أن يتمتع الحاكم بصحة جيدة وقوة جسدية ممتازة لأن ممارسة الحكم تحتاج الى ذلك ولا يستطيع الحاكم أن يصمد الا اذا كان قويا<sup>(١٠٥)</sup>. وأن يكون جادا فى عمله، يحقق الانجازات بشكل مستمر وخاصة فى الجوانب العسكرية، وأن يكون وطنيا وكريما وأن يأخذ نفسه بالحزم والنظام الصارم وأن يقدر مواقف الآخرين ومصالحهم، فهذه الصفات اذا ما توافرت فى الحاكم جعلت منه قدوة للجميع، وبذلك يستطيع أن يستقطب ولاء المواطنين، ومن ثم يحصل على طاعتهم<sup>(١٠٦)</sup>.

أما عن العوامل المساعد التى من شأنها أن نساند الحاكم، فهناك مظهريات الحكم التى تحيط الحاكم بهالة من الرهبة ومن ثم يسهم فى تسيير الأمور بالنسبة لقيادته، ولكن هذه المظهريات يجب ألا تحتل حيزا أكبر من حجمها الطبيعى الذى يجب أن يكون ثانويا بالمقارنة مع الشخصية الحقيقية للحاكم ثم هناك مساعدو الحاكم، وهم أهل الثقة بالنسبة له وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون الى صفاته ومن ثم يصبحون «أعين الحاكم وأذانه»<sup>(١٠٧)</sup>.

فاذا ما توافرت في القائد<sup>(١٠٨)</sup> هذه الصفات فانها تضمن له صفة التفوق والسمو على غيره، وبهذا يكون قد توافر لديه الشرط الأول والضروري - في رأى أكرينوفون - ومن ثم تأتى بعد ذلك الشروط الأخرى المتمثلة في اتقان فن الكلام والخطابة لأن في ذلك تكمن قوة الاقتاع عند الحاكم.

ولا يكفي أكرينوفون بذلك بل يضع للحاكم برنامج عمل، اذا اتبعه كفل لنفسه الطمأنينة ولشعبه السعادة، ويتمثل هذا البرنامج في الوسائل الآتية:

- الجوء الى بعض الاجراءات كتوزيع المكافآت على مستحقيها في الحقول المختلفة.

- تخفيض بعض الضرائب من فترة لأخرى أو في مناسبات معينة.

- الاحتكاك بالمواطنين للوقوف على رغباتهم والعمل على تحقيقها قدر المستطاع.

- العمل على تنشيط التجارة الخارجية.

فاذا تمكن الحاكم من تحقيق ذلك فانه سوف يجد حوله مواطنين مخلصين له متضامنين معه لا يترددون في التضحية من أجله.

ولا ينسى أكرينوفون، أن يطرح فكرة الملكية الوراثية التي تتنقل بها السلطة من السلف الى الخلف مع تشديده على الاحتفاظ بشخصية الحاكم القوية وبالتالي استبعاد الوريث الذي لا تتوفر فيه صفات الحاكم ومتطلباته<sup>(١٠٩)</sup>.

وخلاصة القول أن أكرينوفون قد أظهر ميله الى أن يكون الحاكم مشعبا بالروح العسكرية، أو بالأحرى بالروح الديكتاتورية، التي تكون السلطة فيها مركزة في يد ملك له مطلق الحرية، الا أن السلطة المطلقة هذه لها مفهومها الخاص عنده: اذ يرى أن هذه السلطة المطلقة تكون تحت شعار العنالة وفي سبيل هدف واحد هو تأمين مصلحة الدولة والمواطنين، سلطة لا توجهها نزعات الحاكم الشخصية بل خير المجتمع.



## هوامش الفصل الأول والثاني والثالث

(١) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، ص

١٢.

(٢) جورج سبين، تطور الفكر السياسى، ج ١، ترجمة جلال المروسى (القاهرة: دار المعارف،

١٩٧١) ص: ٢٣.

(٣) حسن شحاته سمفان، أساطين الفكر السياسى، والملارس السياسية (القاهرة: مكتبة النهضة

المصرية، ١٩٥٩) ص: ٤١.

(٤) غام محمد صالح، الفكر السياسى القديم (بنناد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠) ص: ٢٢.

(٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والملاهب السياسية الكبرى (القاهرة: دار النهضة

العربية، ١٩٧٠) صفحات: ٤٠ - ٤٢.

(٦) نؤاد محمد شبل، الفكر السياسى (دراسة مقارنة للملاهب السياسية والاجتماعية) ج ١ (القاهرة:

الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤) صفحات: ٨٣ - ٨٤.

(٧) نؤاد شبل، الفكر السياسى، للرجع السابق، ص: ٨٤.

(٨) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، (من المدينة والدولة الى الدولة القومية، ترجمة محمد

عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)

ص: ١٦.

(٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٣.

(١٠) ابراهيم درويش، النظرية السياسية فى المصر الذهى، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٣) ص

٦.

(١١) على أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسى، ط ١ (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠)

ص: ١٢.

(١٢) غام محمد صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٢٤.

(١٣) أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، الحضارة الاغريقية (الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية، ب ت) ص : ٤٩.

(١٤) ولیم دیورات، وحدة الحضارة من أفلاطون الى جون ديوى، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ط٢، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢)  
ص : ٦.

(١٥) لطفي عبد الوهاب يحيى، الديمقراطية الأثينية، دراسة في النظام السياسي الشعبي (بيروت: دار النهضة المصرية، ١٩٨٠) ص : ٩٩.

(١٦) لُرسطو، نظم الأثينيين، ترجمة طه حسين (القاهرة : دار المعارف، ١٩٢١) ص : ٤٥.

(١٧) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٥١.

(١٨) سعى المجلس باسم التل الذي يقع عليه تل أريس إله الحرب.

(١٩) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٥١.

(20) G. Sabine, A History of Political Theory (New York' Holt, 1946), P. 17.

(21) G. Sabine, A History of Political Theory Ibid ., P. 18.

(٢٢) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص : ٣١١.

(٢٣) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٢٤) حرية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)

(٢٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ١٣.

(٢٦) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٤.

(٢٧) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٢٨) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق ، ص : ١٣.

(٢٩) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، ط٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥) ص : ٨.

(٣٠) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٣١) مهدي فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمة في الاسلام (بيروت : دار الأندلس ١٩٨٤) صفحات ١٧٢ - ١٧٣.

(32) G. Sabine, A History of Political Theory , Op. Cit., P. 19.

غير أن مسألة السن اللازم للاشتراك في الجمعية العمومية ليس متفقاً عليها، إذ نجد في بعض المراجع أن الحد الأدنى للسن المقررة ثمانى عشرة سنة فقط.

(33) Harmon M. Judd, Political Thought from plato to the Present, (N.Y. McGraw Hill Book Co., 1964), P.21.

(٣٤) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ٢٨.

(٣٥) ساين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٦.

(٣٦) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٧.

(٣٧) مهدي فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمة في الاسلام، مرجع سابق، ص : ٧٣.

(38) Gettell's History of political Thought, by Laurence C.Wanlass (London: George Allen and Uniwin Ltd., 1956), p. 37.

(٣٩) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ١٠.

(٤٠) ساين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٩.

(٤١) جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص : ٨.

(٤٢) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٣٠.

(٤٣) ابراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣) ص: ١٧.

(٤٤) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٠.

(٤٥) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٠.

(٤٦) غنام صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ٣٠.

(٤٧) سبتي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١١.

(٤٨) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣١٤.

(٤٩) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢١.

(٥٠) علي عبد القادر، المرجع السابق، ص: ٢٢.

(٥١) يقول جورج سارتون: نستطيع أن نسجل تاريخ اليونان دون ذكر لاسبرطة ولا يكون قد فأتنا شيء يذكر أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، و مرجع سابق، ص: ٦٧، نقلا عن تويني، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، ص: ٦٨.

(٥٢) فقد اتى على دقة نظامها والصرامة فيها كلا من اكرتيفون وبلوتارك.

(٥٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة الدكتور ذكي نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧) ص: ١٦.

(٥٤) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(٥٥) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٥٦) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي (الاسكتيرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١) ص: ٢٤.

(٥٧) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، نفس المرجع، نفس الموضع.

(٥٨) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٥٩) تميزت أسبرطة بقيام الدولة برعاية المواطنين المذكور من لحظة ولادتهم. وقد كانوا يعيشون في



معسكرات من سن السابعة وحتى سن الستين، وذلك تحت الاشراف المباشر للدولة حيث تكثف لهم التدريبات الرياضية والموسيقى والدراسات الأدبية حتى يصل الشباب الى سن العشرين - وهو سن الخدمة العسكرية - فينضموا الى معسكر حتى سن الثلاثين حيث يصبحوا كاملي المواطنة.

وليزيد من التفصيل عن نظام اسبرطة التروى راجع كتاب الدكتور أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩ وما بعدها.

(٦٠) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٦١) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٦٢) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٦.

(٦٣) علي عبد المطلب، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٦٤) أحمد صبحي، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٦٥) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٤٥.

(٦٦) يذكر الدكتور أحمد صبحي، في كتابه فلسفة الحضارة ص : ٧٥ أن أثينا قد ظلت تمارس أسلوبها الديمقراطي في الحياة - في أرحج الأوقات - فكان سوفوكليس يمرض في مسرحياته مشكلات الانسان، وكان يوربوس يلعب الحرب في تمثيلياته، بل استمر أديستوفانيس يسخر في مسرحياته الكوميديا من الحكام وقادة الجيش، وكان سقراط مستمرا في الجدل حول العدالة والخير والتقوى وهو جدل لم يخل من نقد الديمقراطية ووصول العامة غير المتخصصين الى أعلى مراكز السلطة. وإن كان لابد وأن تهتز الديمقراطية في أثينا بعد هزيمتها في الحرب.

(٦٧) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٦٨) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٤٠.

(٦٩) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣٩.

(٧٠) عاش الاثنان في نهاية القرن الخامس ق.م وإن كنا لانعرف شيء عن تاريخ غاليلاس فيبدو أنه كان معاصرا أكبر سنا لأفلاطون، وأنه كان متأخرا بعض الشيء عن هيرودام.

ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكنر (القاهرة :

مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص : ١٤٨ .

(٧١) اذا كان يرى أن على الأغنياء إعطاء مهور وعليهم ألا يأخذوا شيئا، وللفقراء أخذ مهور وعليهم

عدم إعطاء شيء.

(٧٢) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، نفس المرجع، ص : ١٤٩ .

(٧٣) رجل من أهالي مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا، وقد أطلق عليه لقب مهندس اجتماعي،

ولكن التصرّف الحقيقي له يقضى بتلقيه «بالمهندس السياسي المدني» إذ أنه في

الواقع مهندس مدني أكثر منه مهندس أثيني، ويمكن القول بأنه أول مهندس

مدني إذا أن الأثيني في عصره كانت تشاد دون تصميم ولانظام، وربما كان ذلك

لأهتاف عسكرية، فجاء هيبوقام بفكرة تشييد الأثينية، في المدينة، على خط

واحد مستقيم ذات أبواب تفتح على الشارع الذي يصبح بدوره مستقيما أيضا.

والفعل فقد طبق نظريته في بناء دودس - المدينة الاغريقية التي تقع عند مصب

نهر بالانتر - في سنة ٤٠٨ ق.م. كما طبقها في هندسته لأحواض ميناء البيرة،

حيث قضى حياته بالرغم من كونه غريبا عن تلك المدينة.

مارسيل بريلو، جورج ليسكويه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر

والترزيع، ١٩٨٦) صفحات ١٩ - ٢٠ .

(٧٤) نزار الطبقجلي، الموجز في الفكر السياسي، (الكتاب الأول) (بغداد : شركة الطبع والنشر

الأهلية، ١٩٦٩) صفحات : ٣٧ - ٣٨ .

(٧٥) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٥٨ .

(٧٦) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٥٢ نقلا عن :

Jaul Janet, historie de la Science Politique, I, I, PP. 152.

(٧٧) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٥٣ .

(٧٨) علي عبد المطلب محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص : ٤٢ .

(٧٩) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق، ص : ١٦٠ .

(٨٠) وتقول بعض الروايات أن سقراط لم يكن عضواً في اللجنة الرئاسية للمجلس فحسب، بل كان رئيساً للجنة في ذلك اليوم، وبالتالي كان رئيساً للجمعية. فافا كان الأمر كذلك فلان سقراط كان هو المكلف شخصياً بأخذ الأصوات. وقد أخذ على عاتقه شخصياً مسؤولية رفض هذا الاجراء. باركر، مرجع سابق، ص : ١٦٠ .

(٨١) غير مثال على ذلك ما قاله سبلان في كتابه تطور الفكر السياسي، ص : ٥٠، أن الفكر الأساسية في كتاب «الجمهوريّة» لأفلاطون القائلة بأن «الفضيلة هي المعرفة إنما تلقاها عن سقراط».

وما قاله الدكتور على حافظ بهنسي في كتابه «سقراط» ط ١٩٤٩، ص : ٨٣ أن سقراط قد قضى أكبر شطر من زمانه يشر بفضيلة العدالة خاصة، وما فتى يشر بهجمال هذه الفضيلة حتى سرى هذا الجمال الى بيان أرسطو الذي يعد العدالة أم الفضائل جميعها. راجع في ذلك: عبد الحميد متولى، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، ص : ٢٨ .

(٨٢) السوفسطائيون: جماعة من المعلمين المتقلبين الذين كانوا يقومون بتعليم فنون البيان والخطابة وطرق الجدل، ولقد ظهرت هذه الجماعة في أثينا في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣)، ص : ٤٥ .

(٨٣) غام صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٤٧ .

(٨٤) أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية (القاهرة : الدار القومية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥) ص : ٢٨ .

(٨٥) عبد الحميد متولى، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٢٩ .

(٨٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص : ٥٢ .

(٨٧) غلام صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٤٩ .

(٨٨) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٠ ، نقلا عن بولوك F. Pollock ، تاريخ علم السياسة، صفحات : ١٢ - ١٣ .

(٨٩) يؤثر الدكتور عبد الحميد متولى استعمال اصطلاح «مبدأ سيطرة أحكام القانون» على استعمال اصطلاح «مبدأ سيادة القانون» ذلك لأن السيادة Souveraineté - فى رأى - هى اصطلاح معروف فى القانون بمعنى معين وهى - طبقا لتعريفها داخل الدولة - سلطة عليا Pouvoir Suprême لا توجد فى ميدان نشاطها - داخل الدولة - سلطة أعلى منها بل ولا معادلة لها أو منافسة لها - ثم ان من المبادئ الدستورية المقررة فى العصر الحديث أن السيادة للأمة (لا لفرد ولا لطبقة من الأشراف أو النبلاء مثلا) ، فالقصد اذن «سيادة الأمة هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون، بعبارة أخرى أن السيادة هى للأمة التى يصدر عنها القانون لا للقانون ذاته.

(٩٠) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق ، صفحات: ٣١ - ٣٢ .

(٩١) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٥ .

(٩٢) أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧) صفحات : ٤٧ - ٤٨ .

(٩٣) عبد الكريم أحمد، النظرية السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٢٦ - ٢٧ .

(٩٤) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٥ .

(٩٥) وكان ذلك يتم عن طريق تجموع السبب.

(٩٦) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٠ .

(٩٧) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٦ .

(٩٨) على عبد المطلبى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٤ .

(٥) اختلف الكتاب في تاريخ مولده وكذلك في تاريخ وفاته فوجد على سبيل المثال أن جان توشار قد ذكر في مؤلفه تاريخ الفكر السياسي، أنه ولد في عام ٤٢٥ وتوفي عام ٣٥٥ ق.م، وجان جام شوفالييه يذكر في مؤلفه تاريخ الفكر السياسي، أنه ولد في عام ٤٢٦ وتوفي عام ٣٥٤ ق.م، وكذلك الدكتور ثروت يدوي يذكر أنه ولد في عام ٤٢٧ وتوفي عام ٣٥٥ ق.م.

(٩٩) من الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم: جان جاك شوفالييه في كتابه تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٦. وعلى عبد القادر في كتابه تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(١٠٠) ارنت هاركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص: ١٧٩.

(١٠١) مارسيل بريل، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٤.

(١٠٢) ارنت هاركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص: ١٧٩.

(١٠٣) ثروت يدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٥ نقلا عن:

- T. A. Sinclair, Histoire de la Pensée Politique Grecque, (Paris, 1953, PP. 181 - 183).

(١٠٤) لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان (مقدمة في التاريخ الحضاري)، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٩) ص: ٢٥٤. نقلا عن:

Xenophos : Lakedaimonio Politicia, VIII - X.

(١٠٥) مارسيل بريل، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٥.

(١٠٦) لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص: ٢٥٥.

(١٠٧) لطفي يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص: ٢٥٥.

(١٠٨) يرى أكزينوفون أن كل حاكم قد لا يستحق لقب القائد، لأن الحاكم ليس كل من اختاره الجمهور أو جرى اختياره عن طريق القرعة، بل إن القائد والحاكم الحقيقي هو من يعرف كيف يمسك بزمام الأمور، وهو من يمتاز بما يجعله يسمو على غيره

وتفوق عليهم لأن البشر لا يطعمون إلا من يعتبرونه في درجة عليا من السمو  
والثفوق.

(١٠٩) مارسيل برهلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

## الفصل الرابع

### الفكر السياسي عند أفلاطون





## الفصل الرابع

### الفكر السياسى عند أفلاطون

تمهيد :

إذا كان موضوع الدولة قد شغل بال الكثير من فلاسفة الاغريق مثل افلاطون<sup>(١)</sup> Plato إلا أن اسم الدولة المثالية يرتبط دائماً باسم هذا الفيلسوف الكبير لما كان له من أثر عميق فى رسم صورة لهذه الدولة.

وإذا كان أفلاطون قد حاول أن يرسم صورة للدولة المثالية كما سمح له خياله فبالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى، محاولة من جانب هذا المفكر لثفادى نواحي النقص التى لاحظها فى النظم السياسية القائمة فعلاً، وللتغلب على المساوى التى رآها فى تلك النظم، ولا يجاد نظام مثالى كامل تختفى فيه هذه النقائص والمساوى.

فالنظريات السياسية بصفة عامة - كما سبق وذكر الباحث - تعتبر نتيجة مباشرة للأحوال السياسية التى تسود المجتمع الذى تظهر فيه فتعكس فى هذه النظريات الأحوال الاجتماعية والظروف الاقتصادية فضلاً عن الهيئات والمؤسسات السياسية. وفى تصوير ذلك جميعاً وتحليله فانما تعمل النظريات السياسية فى التطور السياسى وتُدفع به<sup>(٢)</sup>.

ومن الغريب أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام هذه الدولة، والدليل على ذلك أجابته التى أجابها فى «الجمهورية» على من سأله عن امكان تكوين دولة على هذا النحو، بأن البحث عن النظام الكامل شئء وامكان تطبيق هذا النظام شئء آخر<sup>(٣)</sup>.

ولكن يبدو أن اضطراب الحالة السياسية وفسادها أمام أفلاطون قد دفعه الى التفكير والبحث فى السياسة بحثاً فلسفياً ، فقد عاش أفلاطون بين عامى ٤٢٧ و٣٤٧ ق م - على أرجح الأقوال - فى وقت كان وطنه «أثينا» يمانى من أزمة قاتلة ، إذ كان عهد بيركليس الزاهر قد ولى ، وتمكنت اسبرطة من الفوز على عدوتها أثينا بعد كفاح مرير - فشاهدت أثينا فترة من حكم الطفافة ، استعادت بعدها النظام الديمقراطي<sup>(٤)</sup>.

ولما كان النظام الديمقراطي هو النظام السائد قبل الهزيمة وبعدها - فيما عدا شهور قليلة من الحكم الأوليجاركى بعد الهزيمة لا تدخل فى الحساب على المستوى الجدلى - فقد كان أى حل مثالى لمشكلة الدولة يجب عليه أن يتخطى العيبين أو المآخذين الرئيسيين على نظام الحكم الشعبى، كما كان يطبق فى أثينا آنذاك، وأحد هذين المآخذين : هو أن الحكم لم يكن يستلزم من المسؤولين أى معرفة مسبقة بالمهام التى توكل اليهم، وانما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة، أما المآخذ الثانى فكان يتمثل فى تغيير القوانين بشكل دائم<sup>(٥)</sup>.

يضاف إلى ذلك أن خلفية أفلاطون الأسرية الارستقراطية التى نشأ فيها، وكذلك نهاية حياة أستاذه سقراط الدرامية كانت من الأسباب الرئيسة التى دعت هذا المفكر الكبير - كما دعت غيره من المفكرين - إلى طرح مشكلة الدولة برمتها.

كذلك كان من ضمن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى القول بدولته المثالية، ما أصابه من خيبة أمل وما ذاقه من مرارة الفشل وذلك عند محاولته المشاركة فى تشكيل الحياة السياسية لجزيرة سيراكيوز Syracuse (صقلية) بتقديم يد العون إلى صديقه ديون Dion بتثقيف وتوجيه ملكها الشاب ديونيسيوس الثانى Dionysius II أملاً أن تجعل آرائه منه ملكاً مثالياً يكون قدوة لغيرة من حكام العالم الهللىنى بفضل وضعه الافكار الفلسفية موضع التنفيذ<sup>(٦)</sup> لكن أفلاطون أخفق فى أن يقيم دولته المثالية لتشدده فى تطبيق آرائه فى بيئة تعجز عن استيعابها، أو لعدم ايمان الملك الشاب - ديونيسيوس - بجذوى الحكمة المجردة<sup>(٧)</sup>.

من هنا المنطلق نستطيع أن نقسم الحلول التى قدمها افلاطون فى مجال الحديث عن النظام المثالى للحكم، وهى حلول توجد فى الواقع فى ثلاث محاورات من محاوراته هى : الدولة المثالية أو «الجمهورية» The Republic حسب تسميتها الشائعة، والسياسى أو رجل الدولة Statesman، والقوانين Laws.

وقد كتب أفلاطون كتابه «الجمهورية»<sup>(٨)</sup> وهو فى شبابه أو فى باكورة رجولته تقريباً، ثم قدم بعد الجمهورية كتابه «السياسى» الذى اتسمت أفكاره وآرائه فيه بالنضج والكميامة، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية فى كتابه «القوانين» حيث مجده

قد هذب من أحلامه فى الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملى حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الانسان وما تتميز به من صيغ<sup>(٩)</sup>. ومن المتواتر أن أفلاطون قد توفى وهو دائب على انجاز هذا الكتاب.

ومن الملاحظ أن المحاورتين الأولتين تشابهان فى النظرية العامة التى يقدمها عن الدولة المثالية. أما القوانين فتختلف أشد الاختلاف عن «الجمهورية» و«السياسى»<sup>(١٠)</sup>.

ولنتعرض لنظرية أفلاطون فى الدولة من خلال عرضه لها فى كتيبه الثلاث، مبتدئين بالجمهورية :

#### ١ - نشأة الدولة عند أفلاطون :

يرى أفلاطون أن المجتمعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن اشباعها الا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، اذ لا يوجد انسان كامل بمعنى أنه لا يوجد انسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فهو غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويحتاج إلى مبادلة انتاجه بانتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، ومن هنا فلابد من التخصص وتقسيم العمل بحيث يؤدي كل فرد عملاً واحداً فقط ونفياً لمواهبه الطبيعية.

وتحليل أفلاطون هذا قد أوضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، وهذا التحليل يعنى أن أساس قيام المجتمعات المتعدنية هو الحاجات الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد فى المجتمع، وأن كل عضو فى المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء<sup>(١١)</sup>.

ولكن اذا كان البعض قد رأى أنه اذا كانت الدولة مجرد تنظيم اقتصادى على النسق الذى أوردناه، فلن تكون العدالة سوى القطرة التى تستميل الانسان لتركيز ملكاته لانجاز فعل اقتصادى بتخصص فيه. وههنا، لن يفترق الانسان عن الغريزة الا فيما ندر، والغريزة هى التى ترغب الطبقات المختلفة لمجتمع النمل لتكريس أنفسها. كل لتأدية عمل خاص<sup>(١٢)</sup>.

فان أفلاطون يرى فى تعدد احتياجات الانسان أبعد من الضروريات، آفة نصيب

الجنس البشرى، اذ يقتضى هذا التمدد زيادة مماثلة فى وسائل اشباعها، وههنا يخالف الكتاب المحدثين الذين يرون فى ابتكار وسائل اشباع المطالب الانسانية المتزايدة - ولا سيما التى تعتبر كمالية - علامة على ارتقاء الحضارة<sup>(١٣)</sup>. على أنه لا ينكر تأثير الاقبال على اقتناء الكماليات على صفاء الأذواق وما تبعته الفنون فى النفوس من رقة المشاعر، وهو يدرج تحت باب الكماليات والفنون : الموسيقى والشعر والتصوير وصناعة الحلوى والملابس، لكنه يرى أن الارتقاء بالفنون لا يدخل فى نطاق رسالة الدولة الأصلية<sup>(١٤)</sup>.

ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل، هى ايجاد أرقى الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وتحقيق اشباع الحاجات المختلفة.

وانما ما اخفقت الدولة فى كفاية احتياجات مواطنيها فانها - كما يقرر أفلاطون - تنساق وراء العدوان - وينشئ هذا الاخفاق عن تحليل نظام الاستكفاء الذاتى الاقتصادى. وهو قوام الجسم السليم للدولة الأصلية، وعزى عدوان دولة على غيرها إلى اضطراب دستورها وتداعى نظمها. ونشأ العدوان عن خلل فى تفوقها الأصل، مثلما يندفع الفرد للعدوان عندما تصاب فضيلته - أى مثله الخلقية العليا - بالقصور وتداعى همته<sup>(١٥)</sup>.

ووظيفة الأفراد هى القيام بتنفيذ الأعمال التى تفرضها عليهم مراكزهم الاجتماعية - وتتوقف أهمية الفرد الاجتماعية على قيمة العمل الذى يقدمه للمجتمع، فالفرد فى الدولة يحتل مركزا اجتماعيا معينا، وهذا المركز يتطلب التزامات معينة، وعلى الدولة أن توفر الأسباب التى تسهل قيام الأفراد بالتزاماتهم. وعلى ذلك فالحرية التى تكفلها الدولة للفرد لا يقصد بها منحه ارادة طليقة، بل تعنى تمكنه من أداء الخدمات والالتزامات المطلوبة من المركز الذى يحتله<sup>(١٦)</sup>.

وهكنا يمكن القول أن هذه الأفكار، التى يطرحها أفلاطون، تقوم على حقيقتين، أساسيتين : أولاهما : أن الناس يختلفون فى المواهب وبالتالى يؤدون بعض الأعمال بطريقة أحسن من غيرهم. والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى<sup>(١٧)</sup>.

ويدور أن فكرة الحاكم الفيلسوف قد أصبحت فكرة ليست غريبة الآن على تفكير أفلاطون، إذ هي تسير منطق اختلاف المواهب والتخصص لأنه العالم العارف بكل أمور رعاياه.

وقد رأى أفلاطون أن المشكلة التي تواجه المجتمع ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب مواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسراً على الأفراد، ولكن المشكلة الحقيقية هي إتاحة الفرصة للمواهب المختلفة لكي تكتسب المراتب الكافي الذي يؤهلها لبلوغ الكمال الذي يمكن المجتمع في النهاية من تحقيق أغراضه السامية، وهنا تظهر لنا أهمية الحاكم الفيلسوف ومكانته في المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق أغراضه السامية<sup>(١٨)</sup>.

وبين أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة، محباً للمعرفة، وديماً مع أصحابه، شديداً مع أعدائه، يقول أفلاطون «الحاكم الكفوء في عرفنا .... فلسفي النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس»<sup>(١٩)</sup>.

## ٢- نظام الطبقات : Classes

يعتبر أفلاطون الدولة بمثابة شخص أو وحدة حية مكونة - كالفرد - من أجزاء منسجمة مترابطة بعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

ومحاولة أفلاطون إيجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً أو صلته إلى أن كل دولة تحتوي على ثلاث وظائف ضرورية :

١- سد الحاجات الطبيعية.

٢- حماية الدولة من الخطر الخارجي.

٣- حكم الدولة<sup>(٢٠)</sup>.

وقد ارتبط هذا التقسيم الثلاثي لوظائف الدولة بالتقسيم الطبقي الذي اقترحه أفلاطون لمجتمع دولته المثالية، وهو تقسيم ثلاثي - أيضاً - أركانه الآتية :

١- طبقة العمال المنتجين : Producing Class وتقوم بمهمة اشباع حاجات الأفراد جَمِيعاً وتضم جميع من يقومون بالنشاط الاقتصادى من زراع وصناع وتجار.

٢- طبقة الجنود المحارِبين : Military Class وتضطلع بمهمة الدفاع وحماية الدولة ضد الاعتداءات الخارجية.

٣- طبقة الحكام : Governmental Class وتقوم بمهمة وضع القواعد المنظمة للجماعة وإدارة شؤونها أو قيادة زمامها<sup>(٢١١)</sup>.

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم الطبقي فى مدينة أفلاطون يقترح كشيء من التقسيم الذى قال به من قبل هيرودام. إلا أن هيرودام كان يسوى بين الطبقات الثلاث ويجعل اختبار الحكام فى أحدى الطبقات الثلاث ومن بين أفرادها وذلك عن طريق الانتخاب.

أما أفلاطون فقد رأى أن أساس تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات يرجع إلى اختلاف استعدادات الأفراد، فهناك ثلاثة أنواع من الناس :

١- أولئك الذين أملتهم الطبيعة للعمل لا للحكم.

٢- أولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت مراقبة غيرهم.

٣- أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم.

وجدير بالذكر أن هذا التقسيم إلى فئات ثلاث ليس من قبيل النظام الطبقي المعروف، إذ أن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات ليس وراثياً، بل على العكس نجد أن أفلاطون يرى - من خلال هذا التقسيم - إلى مثل أعلى هو إيجاد جماعة يباح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التشريب الذى يتلاءم مع ميوله، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله ليشغلها عن جدارة، وبهذا يمكن القول أن أفلاطون كان متحرراً من التصبب الطبقي تحراً تاماً<sup>(٢١٢)</sup>.

ولقد دفعت هذه النظرية أفلاطون إلى القول بأن طبقة الحكام هى الطبقة الوحيدة التى يشتمل فيها الذكاء والحكمة. وعلى الرغم من اشاداته المتكررة بمهارة طبقة الصناع إلا أنه كان يرى أن كفاءتهم السياسية تتمثل فى الطاعة فحسب، أى أنهم معدومو

الكفاية السياسية، ولا يمكن أن يكتسبوا المعرفة السياسية عن طريق التعليم أو المراتب أو الخبرة.

ويجب ألا يفهم من ذلك أن أفلاطون كان يقصد التقليل من أهمية أرباب الحرف بالقياس إلى الطبقات الحاكمة، فقد أراد في الواقع أن يبين أن الطبيعة هي التي تفرض هذا التقسيم، الذي هو لازم للمجتمع الكامل، فلا يجوز للمجتمع أن يعمل على إزالة الفوارق الطبيعية<sup>(٢٣)</sup>.

وقد أطلق أفلاطون على الطبقتين الثانية والثالثة لقب «حراس دولة المدينة» ويتولى هؤلاء الحراس Guardians القيام بمهمة الحكم في الدولة وإدارة شؤونها والدفاع عن سلامتها، أي أن اصطلاح «الحراس» يشمل من تطلق عليهم اليوم: الوزراء ومرؤوسهم وأعدائهم من موظفي الدولة، كما يشمل رجال الجيش ورجال القضاء<sup>(٢٤)</sup>.

ولكى يسهل أفلاطون على الأفراد قبول فكرة هذا التقسيم فإنه يلجأ إلى الدين، أي إلى الادعاء بأن لذلك التقسيم أصلاً دينياً، وذلك بأن نقول للأفراد أن أصل الجنس البشري إنما نشأ في باطن الأرض - التي هي بمثابة الأم الكبرى - ولقد كان مما يسر الآلهة، إذ ذاك، أن يمزجوا ببعض الأفراد ذهباً وبعض الآخر فضة وبالأخرين نحاساً وحديداً، فطبقة الحكام كانت من الذهب، وطبقة المحاربين من الفضة، والطبقة المنتجة من الحديد والنحاس<sup>(٢٥)</sup>.

ولأن الفضيلة عند أفلاطون هي المعرفة، ولأن هناك حقائق مطلقة يتركها البعض دون البعض الآخر بفضل مواهبهم وبصيرتهم النافذة، فمن الطبيعي أن لا يتساوى الأفراد. فالأفراد يختلفون من حيث المواهب والقدرات والعقول والأحاسيس - ولذلك يقول أفلاطون أن الديمقراطية وهم وخلق وزيف لأنها تقوم على أساس المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة لا وجود لها في الواقع<sup>(٢٦)</sup>.

ويبدو أن أفلاطون من خلال عرضه لنظام الطبقات لا ينجو من النقد الذي يتمثل في اتهامين<sup>(٢٧)</sup>: الاتهام الأول: يتمثل في ارتكاز الدولة على نظام طبقي تبدو فيه بعض ملامح نظام الطوائف، وخاصة أنه يفترض وجود حاجز كبير بين الطبقة الحاكمة والطبقة المنتجة. أما الاتهام الثاني: فأساسه أن الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوحد الدولة

باعتبارها إلى سيادة فردية بدلاً من توحيدها بخلق إرادة عامة واحدة.

### ٣- العدالة Justice

مما لا شك فيه أن الموضوع الرئيسى، لجمهورية أفلاطون هو العدالة، ذلك الموضوع الذى تلور حوله المناقشة خلال هذه المحاوره التى يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثالية ويربطها بنظريته فى المثل والأخلاق .

وقد عرض أفلاطون فى بداية كتابه «الجمهورية» ثلاث تعريفات للعدالة، التعريف الأول، هو تعريف فيثاغس من أن العدالة هى اتفاق أعمال الانسان مع التقاليد الجبرية<sup>(٢٨)</sup>، ولكن هذا المذهب الفلسفى لا يصلح لأن التقاليد فاسدة. وكان، هم أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، فهاجم الشراء والسفستانيين والفنانيين والساسة ورجال الدين.

والتعريف الثانى هو تعريف تاليماخوس من أن العدالة هو مصلحة الأقوى. أو بعبارة أخرى القوة هى الحق<sup>(٢٩)</sup>. ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص ومقياس السياسة إرادة الحاكم، وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم.

والتعريف الثالث يتمثل فى نظرية غلو كون، وهى أن الظلم من شيم النفوس. وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح، فلما رأى الناس أنهم يظلمون ويظلمون، فيجربون لثته ومروارته. اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم بعضاً<sup>(٣٠)</sup>. فشرعوا القوانين والمعرف، وسموا القانون عدلاً. فإذا كانت العدالة فى التعريف السابق ثمرة للمصلحة فهى هنا نتيجة الخوف.

ولكن ماذا يفعل أفلاطون إزاء هذه المذاهب القوية. والثى لا يزال كثير من الناس يعتقدونها؟ أخذ يمتحن فكرة اللذة ويبحث عن طبيعة النفس، وطبيعة الوجود. وصلة النفس بالخير والشر. والفضيلة والرفيلة. فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الانسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذته والجري وراء شهواته على حساب غيره، ويؤثرون الظلم على العدل، مختلفون فى فهم الطبيعة البشرية، لأن هناك فرقاً بين الخير واللذذ... وليس الخير إثمار لذة على أخرى وليس الحق هو القوة، ولكن خير النفس فى الزهد وممارسة الرياضة لتعلم التناسب، وتنطبع على النظام والانظام<sup>(٣١)</sup>.



من هنا بدأ أفلاطون بطور نظريته في العدالة، فالعدالة عنده تعنى اتحاد يؤلف بين الأفراد، يجد كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداده الفطرى وخبرته ومراته<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا يكون معنى العدالة منصرفاً إلى تحقيق حالة محدودة وهى اعطاء كل فرد ماله - العمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفى ضوء مؤهلاته وخبراته - وما عليه - تأدية الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله<sup>(٢٣)</sup>.

والعدالة فضيلة خاصة وعامة، وهى فضيلة خاصة لأنها تعطى الفرد عملاً معيناً فى المجتمع وجعله صالحاً لأدائه. وهى فضيلة عامة لأن المجتمع يكون صالحاً اذا شغل كل فرد فيه العمل الذى هو أهل له. وبذلك يستفيد المجتمع من عمل الفرد، ويستفيد الفرد من المجتمع، لأنه أوجد له مركزاً خاصاً به، ولتأاح له الفرصة التى تمكنه من أداء عمله خير أداء<sup>(٢٤)</sup>.

والعدالة عند أفلاطون جزء من الفضيلة البشرية، والفضيلة هى الصفة التى تؤهل الانسان ليغدو صالحاً أو غيراً. ولذا فانه لكى تتضح صورة العدالة يجب البحث عنها فى نطاق الدولة.

ولقد تمرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة، وقد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالى للدولة فيه العدالة على أكمل وجه.

ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فى دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها، فالنفس لها ثلاث قوى هى : الناطقة والغضبية والشهوانية، ولكل منها فضيلة خاصة بها، كذلك فإن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالى عند أفلاطون :

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام - وفضيلتها الحكمة.

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحرس - وفضيلتها الشجاعة.

أما النفس الشهوانية : فتقابلها كتات الشعب من زراع وصناع وتجار - وفضيلتها العفة.

اذن لدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات فى المجتمع فما هو اذن موضوع العدالة منها؟ ينتهى افلاطون الى القول بأن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، ثم أن خلاص النفس مشروط بعدم مبالغة احدى قواها وطنيتها على القوى الأخرى، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس - وذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقبة بالنسبة للنفس، وأما نقيض العدالة فهو طغيان احدى قوى، النفس على قواها الأخرى.

فكذلك تكون العدالة فى الدولة اذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف. فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها الا عندما يصبح الحاكم فليسوفاً. وبذلك تصبح فضائل النفس هى بمعناها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثالية<sup>(٣٥)</sup>.

ومن هنا يمكن القول أن أفلاطون قد طبق نظريته الأخلاقية على دولته المثالية، اذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، ومن هنا تصبح السياسة عند افلاطون أخلاقاً موسعة.

وقد ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، اذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالخير وبالمثل، ويتخذ من المعرفة الكلية زائداً وصميماً - وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها<sup>(٣٦)</sup>.

ولعل أفلاطون - بنظريته هذه - انما كان يقدم، للمبدأ المصرى «الرجل المناسب فى المكان المناسب» الا أن أفلاطون يطور هذا المفهوم ليحمله يشمل كل عمل يتمتع عن إتيانه الانسان استجابة للمصالح العام للوطن، ودرعاً للمنفعة الشخصية المحدودة، ومن ثم يكون العدل بصورة عيامة عند أفلاطون هو نوع من المفهوم الحديث للأخلاق<sup>(٣٧)</sup>.

ولكن اذا كان أفلاطون قد نادى بأن تلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة، وأعتبر أن هذا المبدأ هو قوام العدالة، وهو الأساس الأول فى بناء دولته المثالية، الا أن فكرة العدالة بهذا الشكل لا تعدو الا أن تكون المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرجالها من الحرية والحماية كأسس الحياة.

فالحرية عند أفلاطون انكار، للفضيلة، اذ ليس فى وسع أحد أن يختار مكانة ولا واجبه بل أننا نجد أفلاطون ينصح بأن لا يتاح للمواطنين قراءة أى شىء الا بعد أن تكون الدولة قد وافقت عليه<sup>(٣٨)</sup>.

كذلك فإن أفلاطون فى تحليله لبدا العدالة قد جعل مسألة التحليل مزدوجة : فالعدالة أولاً صفة للفرد وهى بهذا المعنى حقيقة مستقلة، ثم هى ثانياً صفة للدولة وبهذا المعنى، تعبر عن خصائص أخرى مختلفة<sup>(٣٩)</sup>.

ان العدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضى المساواة، لأنه من الممكن فى اعتقاده، أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما يناهى العدالة. فالسلطة كلها من حق الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وأن الظلم لا يقع فى هذا الصدد الا اذا وجد بين أفراد الطبقتين الآخرين، من هم أكثر، حكمة من بعض الحكام. ولهذا فإن أفلاطون يحتاط لذلك فيجيز رفع المواطنين، أو خفضهم، رغم اعتقاده أن ميزتى المولد، الطيب والتعليم الجيد سيؤديان إلى نتيجة فى معظم الحالات، وهى أن يأبى أبناء الحكام أفضل من أبناء الآخرين<sup>(٤٠)</sup>.

أما تعريف العدالة عند أفلاطون فقد اعتبر البعض أنه لا يتضمن أى معنى قانونى، اذ جاء خاليا عما يتضمنه اللفظ اللاتينى Jus أو اللفظ الانجليزى Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات ارادية فى ظل حماية القانون وتأييد سلطة الدولة<sup>(٤١)</sup>.

ولكن هذا النقد يمكن الرد عليه بأنه خارج عن الموضوع لأن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة عدالة على الاطلاق، بل هى روح كامنة فى النفس لا تتحلّى فى صورة حق ملموس، ولا فى صورة أى قانون. كذلك فإن اليونانيين - كما يرى باركر - يبدو أنهم لم يكن لديهم كلمة تقابل كلمة Jus اللاتينية. وهى كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة «الحق» فقط، بل تعنى إلى جانب ذلك، بل وأكثر من ذلك، ما يفهم من كلمة «العلاج» أى أنها تدل على شىء واقعى ملموس «معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة انسانية» هذا الشىء هو جماع القواعد الواقعية التى تتبناها دور القضاء، سواء كانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون. وتصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يمتد كثيراً عن الأفكار السائدة فى اليونان آنذاك<sup>(٤٢)</sup>.

#### ٤- الفكر الشيوعي عند أفلاطون :

عندما وضع أفلاطون أسس دولته المثالية - في الجمهورية - رأى أن هذه الدولة يجب أن تحتوى على حرف متنوعة تكفى لسد الحاجات المختلفة لجميع المواطنين، وكلما تطورت الدولة فى المدنية ازادت حاجاتها وتنوعت حتى تشمل الحاجات الضرورية والحاجات الكمالية، فتزداد رغبة الدولة فى أن تضم اليها، ما تستطيع من الأرضى الملاصقة لها ليعينها ذلك على تحصيل هذه الحاجات. وكذلك يجب على الدولة أن تدافع عن مدنياتها ضد أطماع الدول المجاورة لها ومن هنا تظهر الحاجة إلى وجود جيش قوى، ثم إلى وجود طبقة الحكام.

ونمشياً مع رأى أفلاطون يجب على كل طبقة من هاتين الطبقتين - الجند والحكام - أن تخصص فى عملها، كما يجب أن يتاح لها فرصة التعليم الكافى، وأن تعيش كل طبقة فى مكان يمكنها من الاشراف على عملها اشرافاً تاماً، سواء أكان هذا العمل يتعلق بالسياسة الداخلية، أم بالدفاع عن الدولة.

لذلك فإن حياة هاتين الطبقتين يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى أعداء للمواطنين. ويرى أفلاطون أن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقتى الجند والحكام، وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتى :

١- تحريم الملكية الخاصة - على أفراد هاتين الطبقتين سواء كانت منازل أو أرض أو مال أو غير ذلك وجعلهم يعيشون فى شبه معسكرات ويتناولون طعامهم على موائد مشتركة.

٢- إلغاء الزواج الفردى الدائم واستبداله بالانسان الموجه وفقاً لمشقة الحكام بهدف انتاج أفضل سلالة ممكنة<sup>(٤٣)</sup>.

فإلغاء الملكية والأسرة فى دولة أفلاطون المثالية كان يهدف منه تجنب كل ما من شأنه إضعاف الدولة لأسباب مادية أو أدبية، إذ أن وجود مصالح خاصة يشير احتمال تعارضها مع المصلحة العامة وبالتالي إضعاف الدولة، كما أن التعارض بين مصالح الأفراد يؤدى إلى المساس بقوة الدولة خاصة بالنسبة لطبقتى الجند والحكام. وسدا للنزاع، وأملاً فى تقوية دولته، رأى أفلاطون إلغاء الملكية والنظام الأسرى<sup>(٤٤)</sup>.

أما عن إلغاء الملكية : فقد كان أفلاطون يعتقد أن المال مفسدة لهاتين الطبقتين - الجند والحكام - ومصدراً لقيام صراع داخل نفوسهم : صراع بين الواجب والصالح العام من ناحية وبين الصالح الخاص - الذى يدفع اليه السعى وراء المال والحرص عليه - من ناحية أخرى. وقد رأى أفلاطون أنه لا سبيل إلى معالجة جشع الحاكم ووضع حد لذلك الصراع إلا عن طريق حرمان الجند والحكام من حق الملكية.

ويؤكد أفلاطون على ذلك بقوله «لا يملك واحد منهم مسكناً أو مخزناً، يحظر دخوله على كل من يشاء عندما يريد» ويحرم عليهم تناول الذهب أو الفضة، أو التزين بهما ووضعهما على الملابس، أو الشرب فى ألوان من هذه المعادن الثمينة. وكذلك يرى عدم إعطائهم رواتب أو أجر على ما يقومون به من أعمال ولكنهم يحصلون على الضروريات اللازمة لهم بتعيين منتظم من المواطنين<sup>(٤٥)</sup>.

ولم يكن أفلاطون يهدف من وراء ذلك هدفاً اقتصادياً - أى العمل على رفع مستوى معيشة الشعب أو بعض طبقاته - وإنما كان هدفه سياسياً، ذلك لأنه إنما كان يهدف إلى تحقيق أو فى وأوفر قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة، وكان يرى أن الملكية الخاصة لا تصل به إلى ذلك الهدف لأنها مصدر للمنازعات والخلافات بين الأفراد كما كان يهدف إلى تحقيق أعلى درجة وأعلى قدر من الولاء للوطن من جانب جنده وحكامه، وكان يرى فى إلغاء الملكية سبيلاً إلى ذلك الهدف.

وبذلك تختلف شيوعية أفلاطون - لو صح هذا التعبير - عن شيوعية كارل ماركس - الشيوعية الحديثة - التى هى فى جوهرها ذات صبغة اقتصادية، كما تختلف عنها من ناحية أخرى هامة وهى أنه بينما تحرم شيوعية أفلاطون ملكية الأموال فى مختلف صورها - أى بما فى ذلك النقود - فإن شيوعية ماركس إنما تلغى فحسب ملكية وسائل الإنتاج - كالأرض والمصانع والمناجم - وتقرر للفرد حق ملكية النقود<sup>(٤٦)</sup>.

بل أن البعض قد اعتبر أن نظام أفلاطون هنا لا يعتبر شيوعياً، ذلك لأن الشيوعية تقوم على إلغاء الملكية الخاصة، وإحلال ملكية الدولة للأموال محل ملكية الأفراد. فإذا كان تحريم الملكية فى مدينة أفلاطون مقصوراً على طبقتى الجند والحكام، فلا يمكن

القول بوجود نظام شيوعي، لأنه يبقى أن الطبقة الثالثة - طبقة المنتجين - تتمتع بحق تملك الأموال ملكية خاصة. لذلك فقد أعتقد أرسطو أفلاطون في أنه، يحرم على الطبقات العليا تملك الأموال بينما يبيحه للطبقات الدنيا<sup>(٤٧)</sup>.

أما من حيث تخريم الزواج وما يتبعه من شيوعية النساء والأطفال، فقد كان السبب الأساسي الذي جعل أفلاطون يقول به، أنه كان ينظر إلى العاطفة العائلية كمنافس قوى لعاطفة الولاء نحو الوطن والدولة في نفوس الجند والحكام، أي أنه كان يرى أن من شأن العاطفة العائلية أن تضعف من سلطان العاطفة الوطنية.

والغاء الزواج بالنسبة لطبقتي الجند والحكام يحقق سبباً إضافياً لقوة الدولة وذلك بفضل ما يتبعه من تحسين النسل. وتحسين النسل البشري أي القرية عند أفلاطون، مثل تحسين النسل في الكائنات الأخرى عن طريق التهجين وغيره، من العوامل الأساسية لتحقيق قوة المجتمع، ويتم تحسين النسل بحدوث الجماع بين أصحح الأشخاص من الجنس. وهذه الصلاحية تأتي من عوامل عديدة وراثية وغير وراثية، فمثلاً طبقة الجنود يكون ناخب جماعها أقوى الرجال، وأكثر الأجسام صحة يكون لها تأثير على ميلاد أصحح الأفراد، وأجمل النساء يلدن أجمل الأطفال<sup>(٤٨)</sup>.

ويرى الدكتور على عبد القادر أن الغاء نظام الأسرة عند الطبقة العليا يشقيها لا يعني أن أفلاطون كان يدعو إلى اباحية أو اتصال جنسي غير مشروع، ولكن على العكس كانت الفائدة العائدة على الدولة ككل هي المقياس والمعياري الصارم لمثل تلك الصلات والعلاقات الجنسية - وكأنا بمعيار المصلحة العامة نستبدل المقدس والعاطفي بما كان ذا فائدة للمجتمع عامة، فيجمع الذكر الأدنى، المناسب - ٢٥ - ٥٥ عاماً - إلى الأنثى الأدنى المناسبة - ٢٠ - ٤٠ عاماً - في الوقت والمناخ المناسبين - عند هبوب الرياح الشمالية الباردة - في حفلات خاصة، تقدم فيها القرايين، وتلى فيها الأناشيد، وفي هذه المناسبة يسمح للشباب القوي المتفوق بزيجات أكثر لانجذاب أكبر عدد من الأولاد الذين يماثلون آبائهم<sup>(٤٩)</sup>.

ويسمح للرجل الشجاع أن تكون له علاقات زوجية أكثر من الآخرين، وترك له حرية الاختيار في هذه الشؤون أكثر من سواء، لينجب أكبر عدد من الأطفال، يمكن الحصول عليه من هذا الأب<sup>(٥٠)</sup>.

وقد رأى أفلاطون أن يوضع الأطلاق فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس متخصصون، وتلقى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفهم، وبذلك لا توجد بينهم صلة قبرى معروفة ولكنهم جميعاً يعدون بمثابة أسرة واحدة، فيتسع مجال التعاطف والتحاب بينهم جميعاً.

وإذا كان أفلاطون لا يحرم حق تكوين الأسرة على طبقة الشعب - الزواج والصناع والتجار - فإنه كان يرى مع ذلك ضرورة فرض رقابة عليها للعمل على منع زيادة عدد السكان زيادة بالغة، كما كان يرى أن يعدم كل طفل إذا ولد ناقص التكوين، وكذلك يعدم الولد إذا كان فاسد الأخلاق لا يرجى له صلاحاً والمرضى إذا كان لا يرجى له شفاء<sup>(٥١)</sup> ومع ذلك كان يرى أفلاطون أن على الإدارة الطبية أن تسبغ خدماتها على أصحاء الأبدان والعقول، مع أعمال السقماء ليموتوا، وأعداء الأشرار الفاسدين غير القابلين إصلاحاً<sup>(٥٢)</sup>. لذلك فإن فلسفة أفلاطون هذه تعتبر المصدر الأول لفلسفة نيتشة وفلسفة النازيين<sup>(٥٣)</sup>.

خلاصة القول أن شيوعية النساء عند أفلاطون تختلف كثيراً عن الفكرة الشيوعية الحديثة : تلك الفكرة التى تطلق حرية الشهوات وتحرم الزواج بوصفه قيداً على هذه الحرية. أما فكرة الشيوعية عند أفلاطون فقد كان مدفوعاً إليها بدافع آخر يختلف تماماً، ألا وهو دافع مصلحة الدولة، فالنساء فى نظر أفلاطون مواطنات لهن نفس الحقوق وبما يشترط نفس الوظائف كالرجال تماماً<sup>(٥٤)</sup>، مع فارق وحيد هو أن لهن فوق ذلك، وظيفة خاصة بهن، ألا وهى انحجاب المواطنيين للدولة. فأنجاب المواطنيين وظيفة عامة. وما ينبجته من أطفال يكون للدولة وليس لهن. وتبعاً لذلك، لا يطلق أفلاطون حرية الشهوات، بل على العكس يراقب ممارستها ويضع القواعد المنظمة للاجتماع بين الرجال والنساء، حتى أنه يجعل الجماع بالقرعة بأمر الحكام وتحت إشراف الكهول<sup>(٥٥)</sup>.

ومع أن أفلاطون لم يكن يقصد الدفاع عن حقوق المرأة، وإنما كان يعتقد أن ذلك هو ما توحى وتوصى به المصلحة العليا للدولة، إلا أن التماهى فى الخيال الفلسفى وجهله بالمرأة قد أعماه عن تفهم أبسط المبادئ فى العلاقة بين الرجل والمرأة.

لذلك فإن أفلاطون - هنا قد لا يحتاج إلى كثير من الجهد، ذلك أنه إلى جانب

نقده في الجوانب اللا أخلاقية التي تضمنها قوله بشيوعية النساء والأطفال، فانه يتعرض لعدة انتقادات من تلميذه أرسطو تتمثل فيما يلي :

١- ينتقد أرسطو شيوعية الملكية من منطلق كون الفرد لا يندل كل عنايته واعتماده الا لما يملكه شخصياً. واذا كان توزيع حاجات المعيشة والأجور على قدر حاجة الفرد لا على قدر ما يقدمه من عمل، فان ذلك سيكون مدعاه إلى تدمير أولئك الذين يعملون أكثر من غيرهم ولا ينالون أكثر من الغير الذي لا يعمل الا قليلاً.

٢- ان الشيوعية تغلق الباب أمام الحرية، اذ كيف يمكن أن يكون الفرد حراً - كما يقول أرسطو - اذا لم يكن هناك شيء يمتلكه له فيه حرية التصرف؟

٣- ينتقد أرسطو أفلاطون في الغائه لنظام الأسرة وقوله بشيوعية النساء والأطفال، لأن ذلك يتلاءم مع عادات وخصال بعض فصائل الحيوان، ولكنها لا تتفق مع الآداب التي يجب أن يتصف بها الانسان. وحين يعتبر كل مواطن أن آلاف الأطفال الذين تضمهم الدولة هم أطفاله فسوف تقل عنايته بأمر تربيته<sup>(٥٦)</sup>.

٤- ان تطبيق شيوعية أفلاطون على بعض الطبقات دون البعض الآخر سيعترب عليه قيام دولتين داخل الدولة : دولتان تعارض أحدهما الأخرى وهو أمر لا يتفق مع وحدة الدولة التي تطلع إليها وطالب بها أفلاطون<sup>(٥٧)</sup>.

#### ٥- التربية والتعليم Education

يعتبر أفلاطون أن التعليم وسيلة ايجابية لتحقيق دولته المثالية، لأن التعليم هو الوسيلة الناجحة التي تمكن الحاكم من ادراك كنه الطبيعة البشرية ومن توجيهها نحو الهدف المنشود في الدولة المثالية.

ويرى أفلاطون أن الدولة منظمة تعليمية، فإذا صلح تعليم المواطنين في الدولة استطاعوا في سر أن يتبينوا حل الصعوبات التي تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وأن الدور الذي بناط بالتعليم في دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه البحث الأساسي في الجمهورية<sup>(٥٨)</sup>.

فاذا كانت الفضيلة هي المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم



الذى يكفل ذلك هو الجزء الجوهري في الدولة المثالية. فمن وجهة نظر افلاطون يمكن بنظام تعليمي جيد تحقيق كل تقدم. أما أن أهمل التعليم فإن أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

ويستهدف افلاطون من نظامه التعليمي، وضع كل فرد في الوظيفة، ومن ثم في الطبقة التي تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثاني فهو الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد<sup>(٥٩)</sup>.

أى أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء اصحاب الحكمة بالعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم إلى الحكم القائم على التخصص تحقيقا للعدالة.

ولعل افلاطون كان من رواد اعتناء عملية التعليم مجالا مفتوحا لا يلتزم بأعمار محددة، بل اقترح نظاما تكفل تدريب وتعليم الكبار لتحقيق الحكم الصالح الواهي والخدمة العامة المستترة<sup>(٦٠)</sup>.

وعلى هذا الأساس - ولما للتعليم من أهمية عند افلاطون - فقد جعله نظاما اجباريا تحت رقابة الدولة، باعتبار أن الدولة لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الملحة، وأن يكون مصدرا للتجارة - كما كان عند السوفسطائيين - بل عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تتأكد من أن المواطنين يحصلون بالفعل على الاعداد اللازم، وأن تثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلا يتلائم مع رعاية الدولة وحياتها<sup>(٦١)</sup>.

وهو اذ يرى تطبيق ذلك اجباريا ينتقد نظم التعليم المتبعة وقتئذ في دولة المدينة، وهى النظم التي تترك للأفراد حرية اختيار نوع التعليم الملائم لأولادهم دون نظر الى ميلهم، أو استعدادهم الفطري. ويبيب على تلك النظم أيضا أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتهم على تحمل مصاريفه، وقد كان افلاطون يؤمن ايمانا عميقا بحق الأفراد جميعا في التعليم لا حرصا على حقوق الأفراد فحسب، ولكن حرصا على المصلحة العليا للمجتمع<sup>(٦٢)</sup>.

والتعليم عند افلاطون ينصب على ناحيتين رئيسيتين هما الموسيقى والألعاب، ولكل

من هاتين الكلمتين، معنى، أوسع من معناها القائم الآن: فالموسيقى تشمل كل شيء في عالم الفنون وهي تكاد تشمل بمعناها ما نعتيه اليوم بكلمة «ثقافة». أما الألعاب الرياضية فاتفقنا على كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته، وهي أوسع قليلاً مما نسميه الآن «تمارين بدنية»<sup>(٦٣)</sup>.

وكان التعليم يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات لتصفية الأفراد كل حسب قدراته ونزعاته.

وتبدأ المرحلة الأولى من السن المبكرة للأحداث<sup>(٦٤)</sup> بتلقى دروسا في الموسيقى والجمباز. وتشمل الموسيقى دراسات الشعر الجيد الذي تشرف الدولة على اختياره وتلقيته من شواهب خرافات الشعراء العاشقين، وعلى أن يتضمن المثل العليا التي يجب على النشء استيعابها والامتنان بها. وقد طالب أفلاطون باخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحاكم حتى لا يقع بين أيدي الشباب ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيراً غليظاً سيئاً<sup>(٦٥)</sup>. ذلك أن أفلاطون لا يذهب الى ما ذهب اليه الفكر الحديث من أن العقل السليم في الجسم السليم، إذ أنه يرى العكس حيث أنه إذا ما صلحت النفس تستطيع أن تجعل الجسم متكاملًا<sup>(٦٦)</sup>.

أما المرحلة الثانية - وملتقى عشر سنوات - فتكون لمن نجح وأثبت جداره في المرحلة الأولى، وقد ركز أفلاطون فيها على دراسة الرياضيات - التي تعتبر في حقيقة الأمر رياضة فكرية وتدريباً حقيقياً للذهن - والفلك لمحاولة الاضطلاع على القوانين التي تحكم هذا الكون - ليتنقل الدارس بعد ذلك إلى دراسات فلسفية وهي مباحث لا درك ومعرفة قيم الحق والخير والجمال.

وتبدأ المرحلة الثالثة بعد ذلك، وملتقى خمس سنوات، ولا يرتقى اليها الا كل من خبر الحياة بسلمها وحررها، وامتاز فيما سبق من دراسات. وفي هذه المرحلة يدرس الطالب مادة الفلسفة أو الجدل الديالكتيكي مقروناً بالتأمل الميتافيزيقي لأن هذه المواضيع بمجموعها تساعد على تكوين وتشجيع الفكر الفلسفي وبالتالي تجميعه على عتبات التأمل الفلسفي<sup>(٦٧)</sup>.

وخلاصة الأمر أن من يفشل في المراحل الأولية ينتمى إلى طبقة المتجنين، ومن لا

يستطيع اجتياز المرحلة الثانية يصبح من فئة المدافعين عن الوطن. أما القلة التي تستطيع اجتياز هذه المرحلة من أصحاب الحكمة فيؤهلون ليصبحوا فلاسفة حكاما ومن ثم نكتف عليهم الدراسات الفلسفية والقدرة على التأمل.

وجدير بالذكر أنه بعد الدراسة المنظمة في المراحل المذكورة - حيث تكون القلة القليلة من المتميزين قد وصلت في الاختبارات التنابعية السابقة إلى سن الخامسة والثلاثين - يبدأ هؤلاء مرحلة جديدة من الممارسة العملية لأنشطة الدولة المختلفة لاكتساب الخبرة العملية ومواجهة الاغراءات الوظيفية وذلك لمدة خمسة عشر عاما، فمن يثبت بعد ذلك أنه تخلص من نوازغ نفسه بحيث لم تعد الأهواء والشهوات تستميله أو تستهويه فذلك هو الذى يصلح لعملية الحكم، وهكذا تستطيع طبقة السياسيين تحمل تبعاتها والاضطلاع بمسؤولياتها دونما خشية من سوء استخدام السلطة الممنوحة لهم.

ولم يفرق أفلاطون في برنامجه لاختبار الأفاضل والمميزين من الرجال والنساء، إذ أنه يساوى بينهم، ليس فقط في التعليم ولكن حتى في تولي الوظائف بما فيها وظيفة الحكم، وذلك في محاولة للاستفادة من كافة الطاقات العقلية في المجتمع<sup>(٩٨)</sup>.

من هنا يمكن القول أن أفلاطون قد جمع في برنامجه التعليمي بين النظرية والتطبيق ودعم الدراسة المنهجية بالخبرة العملية في كافة مجالات أنشطة الدولة، كما وازن بين أنواع المعرفة التي تنمى الطاقات المختلفة وصولا إلى اقصاها بحيث تركز للتأمل الفلسفى، وبذلك فإن القلة التي تستطيع أن تثبت كفاءتها في كافة تلك المراحل تكون مؤهلة لتصبح الفلاسفة الحكماء كأوصياء أو حراس للدولة<sup>(٩٩)</sup>.

ويطيب للباحث بعد هذا العرض أن يبين أن خطة أفلاطون التعليمية قد تكاملت إلى حد ما حين جعلها تتراوح بين فكر نظرى وممارسة عملية وحين جعلها تعالج أمور الروح والبدن سويا، ثم أنه حين قسم الخطة إلى مراحل دراسية جعل الارتفاع من مرحلة إلى أخرى رهنا باختبارات وتجارب يسمح لمن يجتازها بمواصلة المسيرة إلى الهدف الأكبر، وهو اكتساب شرف الانتساب إلى طبقة الحكماء، وما يضاف إلى رصيد التكاملية كذلك عدم قصرة العملية التعليمية على الرجال دون النساء، بل شمل الجنسين معا

حيث أن المواهب قد توجد لدى المرأة كما تكون عند الرجل. اللهم الا اذا اتصلت المقاييس بالقوة العضلية.

الا أن ذلك لا يمنع من ذكر بعض الملاحظات على هذه الخطة التعليمية :

١- على الرغم من دعوى تكافؤ الفرص التعليمية التي نادى بها أفلاطون بين أبناء وبنات طبقتى الجند والحكام، فإنه أغفل ما دون ذلك من أعضاء مجتمعه - المنتجين - وفي هذا حرمان ليس فقط لهؤلاء الأعضاء من الفرص المتكافئة للترقى والتقدم ولكنه كذلك حرمان للمجتمع من امكانيات خد ما تهم وعلى الأخص من يبرزون منهم، ولعله لم يكن منصفاً في ذلك، حيث أن حرمان القطاع العريض من الشعب من فرص التعليم يضع أساساً لقلقل قد تعصف بالمجتمع، ثم كيف نستطيع أن نحكم على طبقة كاملة أنها خالية من أية مواهب دون تجريب أو اختبار، وذلك ما سوف يتحاشاه أرسو فيما بعد.

٢- يرى أفلاطون أن اختبار الحكام من بين أعضاء طبقتى الجند والحكام<sup>(٧١)</sup> يجب أن يتم عبر عملية تعليمية وتربوية طويلة، يصاحبها تدريب عملي، لا يقل استهلاكاً لعنصر الزمن بالنسبة لهذه العملية التربوية، ولا يتفق هنا مع المفاهيم الديمقراطية عموماً، والتي ترى أن الحكام يجب اختيارهم عن طريق الانتخاب العام. ولكن ما يخفف من هذا الوبق أن أفلاطون نفسه لم يكن داعية لديمقراطية مثالية، بقدر ما كان منادياً وعاملاً على تحقيق كفاءة أداء الوظيفة العامة، على أساس من استقرائية الفكر<sup>(٧٢)</sup>.

٦- نظم الحكم :

إذا كان فلاسفة الاغريق قد اجتهد كل منهم ليعرض وجهة نظر يعبر فيها عن أفضل نظام يجب أن يكون عليه الحكم، فإن أفلاطون كمفكر عظيم لا يمكن أن لا تكون له كلمة في الشكل الذي يجب أن تكون عليه الدولة.

ورؤية أفلاطون تتمثل في أن هناك اتجاهاً مستمراً في أن تتدهور الحكومات، حتى أكثرها مثالية لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة.

وقد وضع أفلاطون قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤداها : أن التغيرات التى تحدث لأى نظام تنشأ بدون استثناء فى الهيئة الحاكمة، عندما تصبح هذه الهيئة موطناً للخلافات، وما دامت تستمر متحدة، فهى لا يمكن أن تترنح، ولو كانت تافهة من الناحية العددية<sup>(٧٣)</sup>. وقد جعل أنواع الدول مرتبة بحيث تتولد الواحدة منها عن فساد الأخرى، وبالتالي فإن أفلاطون فى «الجمهورية» قسم أنواع الحكومات أو الدول على أساس أنها فى حالة تدهور فى تطورها. أى أنها تتطور تطوراً سلبياً - فيما عدا مرحلتها الأخيرة التى منها تبدأ الدورة من جديد وفقاً لمنطق تحليله<sup>(٧٤)</sup>.

ويذهب أفلاطون إلى أن هناك خمسة نظم للحكم :

١- النظام الملكى أو الأرستقراطى Aristocracy : وهو أكثر الأنظمة كما لا ويهدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادلة، لأن الفئة الحاكمة فى هذا النظام - الفلاسفة - تسيطر عليهم أسمى النزعات وهى نزعة العقل والحكمة.

٢- النظام التيموقراطى Temocracey : وهو النظام الذى يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف، الراغبون فى تحقيق التفوق والانتصارات، فهو اذن حكم الأقلية العسكرية.

٣- النظام الأوليجاركى Oligarchy : وهو نظام حكم الأغنياء، حيث ترتفع النظرة إلى الثروة وتقييمها. وهذا النظام وإن كان يشترك مع النظام الأرستقراطى فى القلة العددية للحكام إلا أنه يختلف عنه فى المثل الأخلاقية التى يأخذ نفسه بها.

٤- النظام الديموقراطى Democracy : وهو حكم الأحرار، حيث تقرر الحرية ويعظم شأنها.

٥- النظام الاستبدادى Tyranny or Despotism : وهو حكم الظالم حيث يسيطر الجهل وعدم الكفاية والظلم السافر<sup>(٧٥)</sup>.

ولقد أراد أفلاطون أن يوضح أن دولته المثالية لا بد أن تمر أو تعانى من أربعة مراحل متدرجة، كل مرحلة من هذه المراحل هى نتاج المرحلة التى سبقتها : فالديموقراطية هى

وليدة النظام - المثالي - الأرستقراطي، والأوليغاركية هي وليدة النظام التيموقراطي، والديمقراطية هي وليدة النظام الأوليغاركي، والاستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطي<sup>(٧٦)</sup>.

ويفسر أفلاطون الانتقال من دولته المثالية إلى الدولة التيموقراطية - وهو أصعب انتقال في دورة نظم الحكم لدى أفلاطون - بأنه يبدأ بمقد الحكام لزيجات غير مناسبة يكون أطفالهن بالتالي غير موهوبين ومن ثم يخلون عندما يصبحون حكاما بواجباتهم كحكام وينشأ الانقسام تبعاً لذلك ويبدأ التطلع لتملك الثروات الخاصة والتقليل من قيمة الفلسفة.

ويرى أفلاطون أن النظام التيموقراطي وسط بين النظامين الأرستقراطي والأوليغاركي، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين، فهو يشبه نظام الحكم الأرستقراطي في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية. كما أنه له صفات خاصة به - قد يشبه فيها النظام الأوليغاركي - منها توجهه وخوفه من الحكماء والمفكرين، واتجاهه إلى النفوس الساذجة البسيطة، واندفاعه إلى الحرب وخداعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالعلم والاستقرار<sup>(٧٧)</sup>.

و يتم الانتقال من التيموقراطية إلى الأوليغاركية عن طريق تكليس الأموال لدى العسكريين في ظل الحكم التيموقراطي، فيضع هؤلاء - الملاك - قانوناً يحددون فيه بالاتفاق مبلغاً معيناً - كبير أو يصغر بحسب قوة المبدأ الأوليغاركي - يمنع بموجبه أى إنسان لا تصل ثروته إلى هذا المبلغ من أن يكون له نصيب في الحكم ويتم هذا بالتهديد فإن لم يقلح فيالعنف<sup>(٧٨)</sup>.

ويشير أفلاطون إلى أن أهم عيوب النظام الأوليغاركي، تتمثل في اعتباره أن الشروة وحدها هي المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها.

أما الانتقال من الأوليغاركية إلى الديمقراطية فيتم بتحول الرجال الأشراف المولد إلى فقراء يزدادون يوماً بعد يوم نقمة على الأغنياء، وبالتالي يزداد تعاطشهم إلى ثورة يكون

فيها الخلاص من هذا الفجر وبانتصار هؤلاء الفقراء تنشأ الديمقراطية، التي تتميز بالحرية.

ويرى أفلاطون أن الديمقراطية نظام مسترذل، لأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدي إلى أبعاد المختصين عن السلطة كأشخاص خطرين، وإلى السماح بكل أنواع التعايش - ولهذا تعتبر الديمقراطية «معرضاً للفساد» - وأخيراً إلى احتقار القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة<sup>(٧٩)</sup>.

ويبدو أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطي لأنه كان المطية التي استغلها السوفسطائيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى، في أثناء الأمر الذي أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط.

كما أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية واستعلائه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطي الذي يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب في حكم نفسه بنفسه<sup>(٨٠)</sup>.

وتم الانتقال من النظام الديمقراطي إلى النظام الاستبدادي عندما تنقلب الحرية إلى نوع من الفوضى، عندئذ تحدث ردة فعل جذرية ترتدي شكل «الاستبداد» لأن الأسراف في الحرية يوءى إلى أسراف في الاستعباد، والمستبد بدوره، ولعلم قيام أى شئ بوجهه، يصبح عبد الجنون وينقلب حكمه إلى كارثة<sup>(٨١)</sup>.

وهذا النوع من الحكم يعتبر أسوأ أنواع الحكومات لأنه تغلبه أدنى أنواع النزعات ويمثل قمة الأنانية وحب التملك والنزعة الشهوانية في المجتمع ممثلة في شخص واحد.

لذلك فقد رأى أفلاطون أنه لن يكون هناك خلاص للمجتمع من مشاكله الا اذا أصبح هذا الحاكم فيلسوفاً. فالحالة التي وصل إليها المجتمع تؤدي منطقياً إلى التفكير في تخليص المجتمع من هذا الانهيار، مما يؤدي إلى التفكير في إقامة الدولة المثالية التي تغلب فيها النزعات السامية على النزعات الدنيئة

ولكن أفلاطون بعد أن رسم هذه «الموحة المنسقة لدولته المثالية، تعرض لبعض الانتقادات التي تتلخص فيما يلي .

١- أن أفلاطون كان رجلاً خيالياً، وأن آراءه كانت ذات طابع خيالي، بل خرافي، وأن الدولة المثالية التي رسم على الورق صورتها، تمثل أمام أنظارنا صورة راتعه، ولكن على الورق فحسب، أو بعبارة أخرى أن آراءه كانت مجرد أحلام نسج بساطها من خيوط من كلام<sup>(٨٢)</sup>.

٢- أن الحاكم المطلق لا يمكن أن يكون حاكماً مثالياً : فاعتقاد أفلاطون أن حكومة يسيطر عليها فرد مطلق السلطان يمكن أن تكون حكومة صالحة أو مثالية لا يمكن التسليم به مهما بلغ ذلك الفرد - الحاكم - من العلم والفضيلة، لأن الحاكم لا يمكن أن يكون حاكماً صالحاً ما لم يكن يدين بمبدأ سيطرة أحكام القانون. ويدعو أن أفلاطون قد فاتته أنه ليس هناك ما هو أشد خطراً على أمة بل وعلى الحاكم نفسه من منح، ذلك الفرد الحاكم سلطة مطلقة، لأن «السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة إطلاقاً» وأن لها نشوة تعبت بالرؤوس<sup>(٨٣)</sup>.

٣- أن تصنيف أفلاطون لأنظمة الحكم، وافتراضه وجود رابطة بنوة فيما بينها يصور التاريخ وكأنه مسخر لا محرم، كما أن هذا التالى النظرى لم يتحقق فعلاً.

٤- أن نظرية أفلاطون الأصلية والرئيسية كما وردت فى الجمهورية تبنى عليها طبيعة الحياة السياسية فى دولة المدينة بمحدودية نطاقها وببساطة الحياة فيها والتصاق الفرد بها فى كافة أوجه نشاطه. كما يلاحظ أن أفلاطون لم يفرق عادة بين المجتمع والدولة والحكومة حيث تداخلت المفاهيم واستخدمت كمترادفات<sup>(٨٤)</sup>.

ولكن على الرغم من تعرض أفكار أفلاطون الواردة فى «الجمهورية» للنقد إلا أنها قد ألهمت كثيراً من مفكرى المذاهب الاقتصادية والسياسية، ولا سيما الاشتراكيين منهم.

### ثانياً - نظريته فى «السياسى»

لقد حدث تطور فى فكر أفلاطون السياسى، بعد كتابة «الجمهورية» ويتضح ذلك من استعراض أهم الأفكار التى ضمنها كتابيه «الساسى» و «القوانين»، وهذا التطور انما يعود الى عدة عوامل منها فبوت مثاليته الزائدة فى «الجمهورية» من ناحية، ومن ناحية ثانية ما أصابه من احباط عندما حاول تقديم النصح لصديقه ديون الذى حاول المساهمة معه



فى إدارة شئون ميراكيز، اذ وضع أفلاطون مدى اتساع الفجوة بين فكره الخيالى فى «الجمهورية» وبين الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية، ومن ناحية ثالثة اعتراه نوع من الشك فى امكان تطبيق النتائج التى سبق أن توصل إليها فى باكورة شبابه.

أى أن فكر أفلاطون السياسى، لم يأت بطريقة فجائية بل انه احس عبر سنوات عمره أنه ليس من السهل - ان لم يكن من الصعوبة بمكان - اغفال القانون من حساب الدولة المثالية<sup>(٨٥)</sup>.

ولذلك يعتبر كتاب «السياسى» أو «رجل الدولة» محاوره فكرية يحاول أفلاطون من خلالها أن يغطى ذلك المأخذ الذى سجل على نظريته السياسية - استبعاد القانون كلية من الدولة المثالية المحكومة من قبل الملك الفيلسوف - التى تضمنها كتاب «الجمهورية».

ففى هذا الكتاب - السياسى - يركز أفلاطون على نقطتين أساسيتين أولاهما تتعلق بتحديد موقع القانون فى الدولة، وفيما اذا كان الحكم الشخصى خير للعالم الذى نعرفه أم الحكم الدستورى غير الشخصى؟ حكم الفرد أم حكم القانون؟ أما النقطة الثانية فتتصب على توضيح الأشكال المختلفة لتنظيم الحكم<sup>(٨٦)</sup>.

#### ١ - موقع القانون فى إطار الدولة :

حين يعالج أفلاطون القانون فى الدولة ينطلق، ابتداءً، من تعريف السياسى أو رجل الدولة، فيؤكد أن السياسى، فان أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يشبه الراعى الذى يسوس قطعانا من البشر ويدير أمرها، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدير شئونها لخير أفرادها جميعا<sup>(٨٧)</sup>.

غير أن هذه المشابهة بين مهمة السياسى، ومهمة رب الأسرة - باعتبار كلا منهما يعمل لصالح الجماعة - لم تجد القبول عند أبرز فلاسفة الاغريق اللاحقين - أرسطو - من منطلق كون طبيعة الأسرة تختلف تماما عن طبيعة الدولة. فلا شك أن تشبيه الدولة بالأسرة يفتى التسليم بنظرية الحكم المطلق، اذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسى، رئيس الدولة، خضوعا تاما كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة<sup>(٨٨)</sup>.

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون ويرى أن الفيلسوف قادر، بما يملكه من علم وقدره، على تفهم الأمور السياسية، وعلى إصدار الأوامر والحلول المطلوبة لكل حالة من الحالات التي يستوجب لها الأمر تنظيمًا. وإذا كان الأمر كذلك فما الداعي إذن، أن نفيد الفلاسفة بقيود القانون<sup>(٩٢)</sup>.

فأفضل النظم السياسية - في رأى أفلاطون - هي التي يتصف حكامها بالعلم الحقيقي لا الوهمي، حتى ولو حكموا طبقاً للقانون أو بدونه، ولورضى عنهم المحكومون أم لم يرضوا، سواء أكان المحكومون أغنياء أو فقراء<sup>(٩٣)</sup>.

وقد فرق أفلاطون مع هذا بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير، فالأول يستخدم القوة الفاشية لفرض حكمه على شعب غير راض عنه، أما الملك المستنير، أو السياسي الحقيقي فإن له من الحكم والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولا لدى شعبه<sup>(٩٤)</sup>.

ويرتب على ربط السلطة بالمعرفة، أن السلطة عند أفلاطون يفضل ألا تكون للقانون، بل لذلك الحاكم الذي يتصف بعلمه الحقيقي وخبرته، لأن القانون لا يمكن أن يسمو على العقل<sup>(٩٥)</sup>.

## ٢- نظم الحكم :

يفترض أفلاطون احتمال عدم وجود الحاكم الفنان لذلك يرى أنه إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ نرجع إلى القانون، ولعله في هذا الرأي يضع تمهيدا لنظريته الأخيرة في القوانين<sup>(٩٦)</sup>.

لذلك فإن أفلاطون عندما تناول موضوع نظم الحكم بالبحث - في كتاب السياسي - تجده يتعد قليلاً عن ذلك الموقف الذي سبق واتخذ في «الجمهورية».

ففي كتاب «الجمهورية» بين أفلاطون أنظمة الحكم، وجعل أفضلها دولته المثالية، ثم تليها الدولة التيموقراطية، وهي تمثل الدولة المثالية حين فسادها. ثم تليها الدولة الأليجاركية أو حكومة الأغنياء، وتمثل الدولة التيموقراطية حين تنحط، ثم تتطور الأليجاركية إلى ديمقراطية، ثم إلى حكم الطاغية، وهذا هو أسوأ أنواع الحكم.

أما في «السياسي» فيضع أفلاطون تقسيماً آخر يتلخص فيما يأتي :

١- الدولة المثالية Ideal State : وهي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف، وتتميز بالمعرفة الكاملة ولذلك لا تنقيد بالقوانين، وهي دولة الهية لا يتيسر، وجودها في هذه الدنيا.

٢- الدولة الزمنية : وهي ستة أنواع : ثلاثة منها تنقيد بالقوانين وهي :

أ - حكم الفرد الذي يتمثل في الملك المستبدير وهو أفضل أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأرستقراطية : وهي الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية.

ج- حكم الديمقراطية المعتدلة : وهي أسوأ أنواع الدول القانونية، لكنها في نفس الوقت أفضل من أي دولة غير قانونية.

أما الثلاثة التي لا تنقيد بالقوانين، فهي :

أ - حكم الفرد الاستبدادي : وهو أسوأ أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأوليغارشية : وتنتج بعد أسوأ أنواع الدول.

ج- حكم الديمقراطية المتطرفة أو الفوضى : وهي أقل خطراً من الدول الاستبدادية والأوليغارشية<sup>(٩٤)</sup>.

وهنا لا بد من الانتباه إلى حقيقتين أساسيتين : أولاًهما : أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها. والثانية : أن الديمقراطية قد خضعت برعاية أكبر في «السياسي» عنها في «الجمهورية»<sup>(٩٥)</sup>.

لذلك فإن التحول في فكر أفلاطون السياسي قد ظهر، واضحاً. فعلى عكس «الجمهورية» يقرر في «السياسي» أن حكم القانون أصلح من حكم الأفراد وأن الديمقراطية أصلح من الأوليغارشية.

على أن هذا التحول لا يعني أن أفلاطون يرى في الديمقراطية نطاقاً فاصلاً ولكن، رؤية ينصب على مسألة تركيز السلطة والقدرة على فعل الخير أو الشر في ضوء ما، اذا كانت الدولة قانونية أو غير قانونية - وهكذا فإن الحكم القانوني القائم على حكم الفرد يصبح هو الأفضل، بينما الحكم الذي يسيره الفرد غير الملتزم بالقانون هو أسوأ أنواع

الحكم المحتملة، وعلى أية حال فإن الديمقراطية المثدلة أعتبرت، من قبل أفلاطون، أفضل من النظم الاستبدادية والأوليغاركية والديمقراطية المتطرفة.

ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون في كتابه «السياسي» ظل متيقناً من فرضيته حول عدم كمال الأفراد، لذلك فقد رأى أن القانون هو المقوم الذي لا غنى عنه والذي بدونه لا يمكن كبح الجشع الناجم عن الحكم - ولكن ولاءه لبدأ حكم الفلاسفة ظل ملموساً - رقم ذلك - في كتاب «السياسي» غير أن انفعالات «الجمهورية» قد قيدت، ومن ثم مهد أفلاطون الطريق لظاهرة الاعتدال التي برزت يوضوح في كتاب «القوانين»<sup>(٩٦)</sup>.

#### ثالثاً : نظريته في القوانين :

إذا كان أفلاطون قد قدم لنا في «جمهورية» صورة مثالية خيالية للمجتمع السياسي، وعبر في مؤلفه «رجل الدولة» عن مرحلة الانتقال إلى مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر، وتربيتهم ورعايتهم، فإن خبرات أفلاطون مع تقدم عمره قد هدته إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسي على القوانين بدلاً من الحاكم الفيلسوف.

على أن ذلك لا يعني أن أفلاطون قد تغلّى نهائياً عن فكرة الدولة المثالية، حيث يكون الفيلسوف هو الحاكم العادل، ولكنه ارتضى دولة القوانين كتفضيل يتلو حكم الفلاسفة<sup>(٩٧)</sup>.

وتمتاز «القوانين»<sup>(٩٨)</sup> عن «الجمهورية» باعترافها بالعادات والتقاليد التاريخية وضرورة المؤسسات القانونية. وبينما تمثل «الجمهورية» حكومة فردية بدون قانون تمثل «القوانين» حكومة دستورية تحت حكم القانون<sup>(٩٩)</sup>.

وإذا كان أفلاطون لم يخف في كتاب «القوانين» استمرار تعلقه بالشيوعية. بوصفها نظاماً مثالياً، إلا أنه أقر بعدم إمكان تحقيقها، وعدل عن أفكاره السابقة فأباح الملكية الخاصة والزواج.

ولم يقتصر أفلاطون في كتاب «القوانين» عن المدلل عن أفكاره الشيوعية، بل أعاد تنظيم مدينته على أسس مغايرة للأسس التي قامت عليها مدينة الجمهورية.

ففى الجمهورية كان أفلاطون يقسم سكان الدولة إلى ثلاث طبقات، ويحرم الطبقة الدنيا - أى طبقة المنتخبين - من حق المشاركة فى الحياة السياسية - بل وأبعد من ذلك لم يشاركها فى برنامجها للتعليم، مما أدى إلى تساؤل، الكثير من الشراح عن الحل الممكن لهذه المشكلة، هل يتعلم، أولاد هذه الطبقة فى مدارس خاصة، أم يشتركون فى المراحل الأولى للتعليم، أم أنهم محرومون كلية من حق التعليم<sup>(١٠٠)</sup>.

أما فى كتاب «القوانين» فقد اقتنع أفلاطون بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسى، وعدم قصره على فئة معينة من المواطنين فقال باشارك جميع المواطنين فى إدارة شئون المدينة، وبالتالي اعطاهم قدرأ كافيا من التعليم يؤهلهم لتفهم قوانين المدينة ومعرفة أصولها<sup>(١٠١)</sup>.

وقد حدد أفلاطون عدد المواطنين فى مدينته الجديدة بخمسة آلاف وأربعين مواطنا وزع عليهم الأرض بالتساوى، أى أنه قسم الأرض إلى ٥٠٤٠ قطعة متساوية وجعلها غير قابلة للتصرف فيها ولكنها تنتقل بالميراث دون أن يمكن تجزئتها - أى أن الميراث ينتقل إلى أحد الأبطال دون الآخرين - على أن أفلاطون يجعل الملكية هنا من نوع خاص شبيه بملكية المنفعة، لأنه يعتبر الأرض ملكا للدولة فى نفس الوقت<sup>(١٠٢)</sup>.

فإذا كان أفلاطون قد حرم الملكية فى «الجمهورية» على طبقتى الجند والحكام، منحه فى «القوانين» يخصصها لنظام جديد. ففضلاً عن تقسيم الأرض إلى قطع متساوية لا يمكن التصرف فيها أو تجزئتها، فإنه حدد الملكية الخاصة للأموال الأخرى بأن لا تتجاوز، قيمتها أربعة أمثال قيمة الأرض، أى أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقارى<sup>(١٠٣)</sup>. بالإضافة إلى ذلك فقد حرم أفلاطون حيازة الذهب والفضة، ومنع حيازة النقود الأجنبية الا لأغراض المعاملات الخارجية وشرط الحصول على إذن رسمى، وحرّم الاقتراض بفائدة، ومنع المواطنين من مزاوله أعمال التجارة بقصد الربح، ونص بملك الأجانب، كما أقر قيام العبيد بفلاحة الأرض.

كل هذا من أجل القضاء على أسباب التفاوت فى الثروات. ولكن أفلاطون مع ذلك قد أقر بوجود هذا التفاوت وقسم المدينة الجديدة إلى أربع طبقات على أساس

الاختلاف في الثروة بين المواطنين. فإذا كان أفلاطون قد جعل الحد الأقصى للملكية الأموال الخاصة المنقولة أربعة أضعاف قيمة قطعة الأرض، فقدر رأى أن الطبقة الدنيا هي التي لا يملك أفرادها أموالاً خاصة تفوق قيمة نصيبهم في الأرض، والطبقة الثانية هي التي يملك أفرادها أموالاً خاصة أكثر من ذلك وأقل من ضعف قيمة الأرض، وهكذا<sup>(١٠٤)</sup>.

من هنا يمكن القول أن الثروة هي الأساس الذي يقوم عليه التقسيم الطبقي في مدينة القوانين، بينما كانت المواهب الطبيعية والاستعداد الشخصي، هما اللذان يميزا بين المواطنين في مدينة «الجمهورية»، وكان الفصل مطلقاً مانعاً في مدينة الجمهورية المثالية بين الطبقة الدنيا وبين طبقتي الجند والحكام، إذ لا سبيل للانتقال من الأولى إلى إحدى الطبقتين الآخرين، بينما، الفصل بين الطبقات في مدينة القوانين - يقوم على أساس التفاوت في الثروات - لا يمكن أن يكون مطلقاً لأن الثروة تنتقل من يد إلى يد وبالتالي يمكن الانتقال من طبقة إلى أخرى، بعبارة أخرى كان الفصل بين الطبقات في مدينة الجمهورية وراثياً، ولكنه أصبح غير وراثي في مدينة القوانين.

فإذا انتقلنا إلى موضوع الأسرة والزواج، نجد أن أفلاطون بعد أن كان ينادي بمشاعية المرأة وعدم اقرار الزواج في «الجمهورية» يقيد موضوع الزواج في «القوانين» تقييداً شديداً، فلا يتم مراسم الزواج الا بالاستشارة من الدولة. وتفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة تعنى بتربيتهم وتعليمهم. غير أن التعليم هنا، في دولة القوانين، عام للجميع لا تفرقة بين طبقة وأخرى كما كان الشأن في دولة «الجمهورية»<sup>(١٠٥)</sup>.

#### نظام الحكم :

عالم أفلاطون في كتاب «القوانين» نظام الحكم وأشكاله<sup>(١٠٦)</sup> ووضع لمدينته دستوراً بأخط بفكرة النظام المختلط.

والنظام المختلط هو النظام الذي يجمع في داخله بين عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة أو أنماط متباينة، بصورة تحقق الانسجام والتوازن بين القوى المتعارضة وتجعل كلا منها بمثابة صمام للأخرى<sup>(١٠٧)</sup>.

وقد أقام أفلاطون نظامه المختلط بدماج عناصر من النظام الملكي مع عناصر من النظام الديمقراطي باعتبارهما النظامين الرئيسيين للحكم والذين يقومان على مبدأين متعارضين. فالنظام الملكي يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الحرية، فإذا أمكنت المواءمة بينهما في نظام واحد تحقق الاستقرار السياسي الذي كان يشده أفلاطون.

والسبيل إلى تحقيق هذا الانسجام هو كفالة قدر من الحرية في النظام الملكي أو تقرير مزيد من السلطة في النظام الديمقراطي. أو بعبارة أخرى يبنى عدم المغالاة في مبدأ الحرية أو في مبدأ السلطة، وإنما يلزم الاعتدال في كل منهما. وقد أثبت التاريخ صحة هذه الفكرة، لأن انهيار الدول إنما يرجع إما إلى استبداد الملوك والسلطة واستبعادهم للأفراد فينصرفون عنهم ويتحنون القصر للتخلص منهم، كما حدث في دولة الفرس، وإما إلى مغالاة الأفراد في الحرية إلى حد الاستهانة بالسلطة والاستهزاء بالقوانين، كما حدث في أثينا (١٠٨).

لذلك فقد حاول أفلاطون أن يجمع في دستور واحد بين مزايي الملكية في احترام السلطة وتدعيمها وبين مزايي الديمقراطية في تقليص الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاماً يعد في الواقع مزيجاً من النظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي ويمكن تسميته النظام الأرستقراطي الديمقراطي.

وتتلخص الخطوط الرئيسية لهذا النظام في تقسيم المواطنين إلى أربع طبقات تشترك جميعاً في الجمعية العمومية - غير أن حضور الجمعية إجباري فقط بالنسبة لأفراد الطبقتين العاليتين والا وقعت عليهم غرامة، وإلى جانب الجمعية العمومية يوجد مجلس يسمى *Boulé* وحكام كما هو الحال في المدن الأغريقية عموماً.

ويتكون المجلس من ٣٦٠ عضواً، تسعين عضواً من كل طبقة، ويتم انتخابهم بالطريقة الآتية: تنتخب كل طبقة ١٨٠ شخصاً يختار من بينهم ٩٠ عضواً بالقرعة - وينقسم المجلس إلى اثني عشر قسماً - كل قسم يضم ثلاثين عضواً - تتناوب شهرها الحكم فيما بينها.

أما الحكاء فلهم هيئات عديدة، فهناك هيئة الحراس على القوسين وعددهم سعة

وثلاثون يختارون، بالانتخاب فى الجمعية العمومية على ثلاث درجات، وتنتخب أولاً ثلاثمائة عضو، ثم مائة، ثم سبعة وثلاثون. وهيئة الحراس تقوم أساساً بحفظ حدود الانتخاب وتضمن سلامة وتطبيق القوانين.

أما القضاء الموكلون اليهم النظر فى المسائل الجنائية والمدنية فيتم اختيارهم عن طريقة القرعة<sup>(١٠٩)</sup>.

من ذلك يتبين أن النظام المقترح قد جمع بين المبادئ الديمقراطية والمبادئ الاستقرائية، فهذا النظام وإن كان قد جعل القاعدة هى المساواة والحرية السياسية كما فى النظام الديمقراطى، إلا أنه حد من آثارها حين لجأ إلى بعض الأنظمة الأرستقراطية : فجعل الانتخاب وسيلة لاختيار الحاكم، وهو وسيلة أرستقراطية لأنه لا يحقق المساواة الصحيحة، وإنما الاختيار بالقرعة هو الوسيلة الديمقراطية فى نظر قدماء الاغريق. كما جعل من ناحية ثانية حضور الجمعية العمومية اجباريا بالنسبة لأفراد الطبقتين الغنيتين فقط، أما أفراد الطبقتين الأخريين فليسوا ملزمين بالحضور لمناقشة أمور المدينة. كما أنه يساوى بين الطبقات الأربع فى عدد المقاعد المخصصة لكل منها فى المجلس النيابى، وجعل لكل طبقة تسعين عضوا يمثلونها، على الرغم من أن عدد أفراد الطبقات الدنيا أضخم بطبيعة الحال من عدد أفراد الطبقات العليا

وأخيراً فإنه يشترط فى الحكام ألا يقل سنهم عن خمس سنين ويختارون لمدة عشرين عاماً، الأمر الذى يجعل منهم، بحكم خبرتهم وسهم عنصرهم ملطفاً وصماماً من ضد تأثير الشباب وميله إلى التجديد<sup>(١١٠)</sup>

وفى النهاية يمكن القول أن أفلاطون - رغم تعرضه لبعض الانتقادات - قد أثرى الفكر السياسى، بأسهاماته التى تركت بصماتها على مر العصور، فهو يعد أشهر الفلاسفة السياسيين، على الإطلاق.

ومن أهم أفكار أفلاطون المخالدة<sup>(١١١)</sup>.

١- فكرة أرستقراطية المثقفين بمعنى أن السلطة السياسية يجب ألا تعطى للأغنى أو للأقوى أو للأكثر عراقة ولكن الأكثر تعليماً ومعرفة. وهى تعبير عن الأفكار القائمة فى العصر الحالى حيث التعليم أساس الحكم



٢- ان أفكاره فى ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة فى تكافؤ الفرص تعتبر من الأفكار الخالدة، فقد نادى بجعل الدولة مؤسسة تعليمية بايجاد نظام للتعليم العام تملطى فيه الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته بصرف النظر عن الوضع الاجتماعى أو الجنس.

٣- ان آراءه فى تدهور الحكومات وميلها للانهيار إلى الأسوأ نتيجة لتغلب نزعات أدنى عند الحكام - أى ميل الزعامة للتدهور - تعتبر من المساهمات الهامة.

٤- ان تأكيد أفلاطون على فكرة وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب، من الأفكار التى كان لها أكبر الأثر، على تلميذه أرسطو، يضاف إلى ذلك آراؤه الواقعية خاصة فى حكم القانون والدولة المختلطة.

٥- ان آراء أفلاطون ذات الطبيعة الاقتصادية فى نشأة الدولة، وضرورة التخصص وتقسيم العمل تعتبر من أهم المساهمات السياسية الاقتصادية.

٦- يكفى أفلاطون فخراً أن المشاكل التى أثارها والحلول التى قدمها لا تزال محتفظة بجديتها رغم قدم العهد بها، اذ يجب ألا يفوتنا أنه يفصل ما بينه وبيننا أثنان وعشرون من القرون.

وحسبه من الفخر ما كتبه عنه الاستاذ الكبير بارتلمى سانتهيلير اذ يقول : « هناك محمداً عليا يذكرها القارئ لما كتبه أفلاطون، تلك هى النزاعة، فان الانسان يشعر وهو يدرس أفلاطون بأن روحه مخلصه للخير وأنها جمعت بين الطهارة والذكاء»<sup>(١١٢)</sup>.

٧- اذا كان من أهم اسهامات سقراط أنه كان أستاذاً لأفلاطون - أبو فلسفة السياسة - فان من أهم اسهامات أفلاطون أنه كان أستاذاً لأرسطو الذى يعتبر بحق أبو علم السياسة.



## هوامش الفصل الرابع

- (١) تعددت الروايات حول العام الذى ولد فيه أفلاطون، فهناك من ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٧ ق.م. مثل سبين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٤٣، ومن ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٨ ق.م. مثل باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٩٥. وحسب اتفاق معظم المؤرخين فإن أفلاطون قد ولد فى شهر مايو عام ٤٢٧ ق.م. فى جزير قريبة من شاطئ أتيكا بالقرب من أثينا، وتوفى عام ٣٤٧ ق.م. - غريب محمد سيد أحمد، محمد أحمد يوسى، تاريخ الفكر الاجتماعى، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦) ص : ١٧.
- (٢) جورج سبين، تطور الفكر السياسى، ج٢، ترجمة جلال المروسى (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧١). ص : ١٩٦.
- (٣) محمد يبصار، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب (بيروت : دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣) ص : ١١٤.
- (٤) فؤاد شبل، للمدينة الفاضلة، بحث فى النظام الاقتصادى عند الكتاب الثلاثين (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ب ث) صفحات : ١١ - ١٢.
- (٥) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٦.
- (٦) غام صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٥٨.
- (٧) يرى الدكتور عبد الحميد متولى أن هذا السبب غير صحيح، ويقرر أنه ليس صحيحاً أن أفلاطون كان رجلاً خيالياً بلغث به النزعة الخيالية المثالية إلى حد الاعتقاد بأن ذلك المثل الأعلى الذى كان ينشده للدولة يسهل تحقيقه من الناحية العملية الواقعية. ويتفق مع سبين فى القول بأن أفلاطون حين ذهب إلى صقلية لم يكن يهدف إلى إقامة دولة مثالية، انما كان يستهدف قيام دولة تخضع لبدأ سيطرة أحكام القانون، لذلك أوصى بتشكيل لجنة تشريعية

تضع القوانين الجديدة.

- عبد الحميد متولى، الرجز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، هامش ص : ٤٢، وجورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، ٨٤ - ٨٥.

(٨) «الجمهورية» كتاب لا يتخصص فى موضوع بعينه - كالسياسة أو الأخلاق أو الاقتصاد أو النواحي السيكولوجية أو الاجتماعية المختلفة - وإنما يدرس جميع هذه الموضوعات إضافة إلى تعرضه لشئون التعليم والفن والفلسفة والغيبات وذلك لايمان صاحبه بأن بحث الحياة الصالحة فى دولة مثالية لا بد وأن يشمل جميع جوانب الحياة ديورات، قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، مرجع سابق، ص : ٢٢.

غير أن غزارة وتنوع الجوانب العلمية التى تضمناها كتاب الجمهورية لا تحجب روعة الفكر السياسى لأفلاطون، المتسم بالبساطة والتزام المنطق. غام صالغ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ١٦٠.

وفكرة أفلاطون الأساسية فى الجمهورية استقفاها من أستاذه سقراط، ومن فكرته التى تقول «أن الفضيلة هى المعرفة». والفضيلة عنده ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من رفع مستوى معيشته أو يرقى بها مجتمعه. ولكنها غاية فى ذاتها، وبدونها لا يقوم مجتمع سياسى.

ويلحق أفلاطون أهمية كبرى على أصحاب المعرفة، وهم الفلاسفة والعلماء فيجعل لهم سلطة ادارة دفة الحكم لأنهم يتمتعون بالمعرفة اللازمة لتحقيق الفضيلة، والفضيلة - كما سبق ذكره - غاية كل مجتمع سياسى، وهذا الاعتقاد فى الواقع هو لب كتاب الجمهورية. وتطبيقاً له تكون الدولة المثالية فى رأى أفلاطون هى التى تكون السلطة فيها مركزة فى أيدي الفلاسفة أصحاب المعرفة الذين يتركون أسس المجتمع السياسى، والتى تتلخص فى أمرين :

أولهما : معرفة الأعمال التى تتطلبها الدولة المثالية.

والثاني : معرفة الآثار التي تنتج عن الوراثة والتدريب المهني ، وتوصل المواطنين الى القيام بالأعباء التي تتطلبها منهم الدولة . أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة : المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨) صفحات : ٢٥٣ - ٢٥٤ .

وخلاصة القول أن كتاب «الجمهورية» لم يكن الانقذ للأوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانت في أثينا . بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص : ٣٠ .

(٩) اسماعيل على سعد ، المجمع والسياسة ، دراسات نظرية وتطبيقية ، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٣) ص : ٥٠ .

(١٠) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، خلاصة الفكر الأوروبى ، سلسلة البنايع ، ط ٣ . (القاهرة : مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٤) ص : ٢١٨ .

(١١) لهذا يقول أفلاطون فى كتاب «الجمهورية» شرحاً لفكرته أن أصغر مدينة ممكنة تتألف من أربعة أو خمسة رجال : فلاح وبناء ونساج يضاف إليهم صانع أحذية وواحد أو اثنان من طبقة الناس الذين يدعون حاجتنا البدنية . وعلى كل من هؤلاء أن يضع عمله تحت تصرف الجماعة بحيث يستطيع الفلاح الواحد أن يدبر غذاء أربعة .. بدلاً من أن يدبر ربع الطعام لفائدة هو وحده فى ربع الوقت ... ويصرف بقية وقته ربحاً فى بناء مسكنه ورهباً فى عمل ملبسه . مؤدياً عمله بنفسه لنفسه . أفلاطون ، الجمهورية . مرجع سابق ، ص : ٤٥ .

(١٢) فؤاد شيل ، الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص : ١٠٥ .

(١٣) برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، ص : ٣٩ .

(١٤) فؤاد شيل ، الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص : ١٠٥ .

(١٥) فؤاد شيل ، الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص : ١٠٥ .

(١٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣١.

(١٧) سابين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٢ - ٦٣.

(١٨) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٢ - ٣٣.

(١٩) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثانى نقلاً عن : على عبد المطلب، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٨.

(٢٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ١١٠ - ١١٤. وكذلك، بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٤٧.

(٢١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ٥ - ٦١ وكذلك ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٩٨ وكذلك غام صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٦.

(٢٢) محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، ج١، ط ٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٠)، ص : ٢٨٧. وكذلك سابين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٥ - ٦٦.

(٢٣) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، صفحات : ٣٢ - ٣٣.

(٢٤) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والانظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٤٦.

(٢٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ١١٥.

(٢٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(٢٧) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات : ١٣٩ - ١٤٠.

- (٢٨) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٠) ص : ١٣٦ .
- (٢٩) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٥٥ .
- (٣٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ٣٥٨ - ٣٥٩ .
- (٣١) الأهواني، أفلاطون، مرجع سابق، ص : ١٣٦ .
- (٣٢) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣ .
- (٣٣) غام صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٩ .
- (٣٤) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣ .
- (٣٥) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، ج ١ (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) هاشم صفحات : ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- (٣٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٥٣ .
- (٣٧) عبد الرحمن خليفه، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٢٣٢ .
- (٣٨) اسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق، ص : ٥٢ .
- (٣٩) أى أن العناية على مستوى الميكرو Micro - أى على مستوى الجزء - تصير لصيقة بالفرد، أما على مستوى الماكرو Macro - أى على مستوى الكل - فأنها ترتفع من حيث مدلولها لترتبط بالوحدة السياسية الكلية.
- غام صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٩ .
- (٤٠) برتланд رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، صفحات : ١٩٠ - ١٩١ .
- (٤١) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، التدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣ .

- (٤٢) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات : ٣٠٩ - ٣١٠.
- (٤٣) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٨.
- (٤٤) إبراهيم أحمد شلي، تطور الفكر السياسي، دراسات تأسيسية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة (بيروت : دار الجامعة للطباعة والنشر، ١٩٨٥) صفحات ١١٠ - ١١١.
- (٤٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق،قرة ٤١٦.
- (٤٦) عبد الحميد متولى، ألجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٠.
- (٤٧) روت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات : ٦٠ - ٦١.
- (٤٨) إبراهيم شلي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ١١٢.
- (٤٩) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٩١.
- (٥٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٩٣.
- وبلاحظ أن هذه الترجمة العربية ليست دقيقة إلى حد ما في استخدام لفظ زوجية، حيث المراد هنا المزاوجة والجماع في جانبه الوظيفي دون العاطفي، وفي هذا تصور عن المعنى الكامل للزوجية وروابطها.
- على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٩١.
- (٥١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥ وكذلك : سابين، تطور الفكر السياسي مرجع سابق، ص : ٧٢، وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص : ١٠٤.
- (٥٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥.
- (٥٣) عبد الحميد متولى، ألجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٩٣.



(٥٤) لذلك كان أفلاطون لا يرى أن هناك ميباً يعول دون اختيار المرأة للجنسية اذا توفرت فيها الصفات اللازمة للجنسية.

أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥ وكذلك : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، صفحات : ١٠٣ - ١٠٤ .

(55) M. Prelot, Cours de Droit Constitutionnel Compare, 1949 - 1950, P. 114.

نقلا عن : ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٦٧ .

(٥٦) على أن هذا النقد الذي يوجهه أرسطو يمكن الرد عليه بأن الدولة هي التي تمنى بتربية أولئك الأطفال، ولكن أفلاطون مع ذلك قد أغفل أن في الإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة وهما التملك والمواطف.

(٥٧) أرسطو، السياسة، الكتاب الأول، البابين الأول والثاني، صفحات : ١٢٦ - ١٣٤ نقلا عن عبد الحميد متولى، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات ٥٨ - ٥٩ .

(٥٨) فقد ذهب روسو Rousseau إلى أن الكتب لم يكن قط مؤلفا سياسيا، بل كان أعظم ما كتبه أفلاطون على الإطلاق. وجهة النظر هذه لاشك أنها تتبع انطلاقا من وجهة النظر التي ألف الكتاب تأليدا لها.

سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات، ٧٣ : ٧٤ .

(٥٩) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٨ .

(60) Ebenstein, W., Great Political Thinkers From Plato to the Present, (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1912), PP. 4 - 5.

(٦١) سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات : ٧٤ - ٧٥ .

(٦٢) بطرس غالي، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٥ - ٣٦.

(٦٣) غلام صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٧٤.

(٦٤) وهى حتى سن العشرين. وتنقسم داخليا إلى مرحلتين : من سن العاشرة إلى الثامنة عشرة حيث الدراسة المنتظمة ثم يتبعها تدريب عسكري حتى سن العشرين. حرية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٩.

(٦٥) غلام صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٧٦.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٣٢٤.

(٦٧) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٧٨ - ٨٢ .

(٦٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكويه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٤٧، وكذلك : حرية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦١.

(٦٩) حرية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦٠.

(٧٠) فى حالات نادرة أجاز أفلاطون اصطفاء مثل هؤلاء الحكام من بين النابغين من أبناء الطبقة الدنيا - الزراع والصناع والتجار - وكانت لهم حرية التعليم الخاص - وليس على نفقة الدولة كما كان عليه الرجال فى مدينة أثينا وكانت موضع انتقاده.

(٧١) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٨٤.

(٧٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ١٣١.

(٧٣) حرية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦٤.

(٧٤) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩٤.

(٧٥) حامد، ربيع، نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التي أقيمت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠ - ١٩٧١) صفحات : ١٣٥ - ١٣٦.

(٧٦) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص : ٢٧١.

(٧٧) بطرس غالي، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٦.

(٧٨) جان توشار، مع آخرين، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور على مقلد، (بيروت : الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١) ص : ٣١.

(٧٩) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص : ٢٧٦.

(٨٠) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٨١) غير أن الدكتور عبد الحميد متولى، فى كتابه الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٤. لم يسلم بهذا النقد، ورأى أنه لا صحة لما ينسب إلى أفلاطون من أنه حاول أن يقيم دولة مثالية غير مقيدة بالقانون، بل العكس هو الصحيح تماماً لأنه استهدف فعلاً إقامة دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون. كما أن أفلاطون من جهة أخرى، لم يكن شخصاً مثالياً أو خيالياً بل هو مصلح أخلاقي ملتزم بالمثاليات، لأنه ينادى بالمبادئ الخلقية السليمة التى : يجب أن تقوم عليها الدولة. وهى - بوجه خاص - العدالة والمساواة والولاء الصادق الكامل نحو الوطن ومراعاة الوحدة بين أبنائه - وأن يتولى الحكم بين الناس أكثرهم علماً وأحسنهم خصالاً ولا يصح أن يعد خيالياً من يطالب بمراعاة هذه المبادئ فى نظام الدولة إلا اذا كان يحترق إقامة مثل هذه الدولة أمراً هينا.

(٨٢) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(٨٣) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥١.

(٨٤) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات : ٣٣ - ٣٤.

(٨٥) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٨٦.

(٨٦) أفلاطون، رجل الدولة، تصريب أنيب منصور (بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر ١٩٥٩) ص : ١٥. وكذلك سباين، مرجع سابق، ص : ٨٩.

(٨٧) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٨٧.

وقد شبه أفلاطون السياسي أيضاً بالطبيب الذي يطلب منه أن يتقيد بمكتب الطب، ولو كان على درجة من المعرفة تمكنه من كتابة مثل هذه الكتب أو كان هو الذي يضع هذه الكتب، فكيف يطلب من هذا الطبيب أن يتقيد بقواعد هو الذي وضعها وما زال أنصار الديكتاتورية يستخدمون هذه الحجة حتى اليوم. بطرس غالي، ومحمود خيرى، المدخل، مرجع سابق، هامش ص : ٣٦.

(٨٨) أفلاطون، رجل الدولة، مرجع سابق، ص : ١٩.

(٨٩) إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغمام تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٩٠) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٦.

(٩١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٩٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦) ص : ٢٦.

(٩٣) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٧.

(٩٤) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٨٩.

(٩٥) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٩٢.

١٩٦١، على عبد القادر. تطور الفكر السياسي. مرجع سابق، ص ١٢.

(٩٧) إذا كان كتاب القوانين قد واجه نقدا حادا بسبب التفاوت الواضح، سواء من حيث الأسلوب أو من حيث التسلسل المنطقي، للمواضع ومستوى الأفكار المعروضة، بالمقارنة بكتاب الجمهورية. إلا أن هذا النقد لا يعفينا من القول أن القوانين يضم في أكثر من موضع إشاعات ذهنية قوية، كالتي احتوتها كتابات أفلاطون المبكرة. فضلا عن أن أفلاطون قد حاول أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، لذلك كان لهذا الكتاب أثره الواضح في الفكر السياسي، اللاحق. وليس أدل على ذلك من أن أرسطو عندما كتب مؤلفه السياسة اعتمد كثيرا على كتابي استاذة السياسي والقوانين أكثر من اعتماده على كتابه الأول الجمهورية.

سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٣ وكذلك حسن الظاهر دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٤.

(٩٨) إبراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(99) Sabine, A History of Political Theory. Op Cit., P 65

(٩٩) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٣ نقلا عن

T. A. Sinclair, 'Histoire de La Pensée Politique Grecque', P. 110

(١٠٠) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٤

(101) Sabine, A History of Political Theory. Op Cit., P 81

(١٠٢) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٥

(١٠٣) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون. مرجع سابق، صفحات ٢٢٨ - ٢٢٩

(١٠٤) لمزيد من التفصيل حول تقسيمات أفلاطون لتنظيم الحكم، انظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ٧٠ - ٧٢ وكذلك / إبراهيم شلي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ١١٨ - ١٢٠.

(١٠٥) تعد هذه الفكرة الأساس الذي أقام عليه لوك ومونتسكييه مبدأ الفصل بين السلطات بعد عدة قرون فيما بعد. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٦٦، وكذلك بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(١٠٦) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(١٠٧) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ٦٧ - ٦٨.

(١٠٩) ثروت بدوي، المرجع السابق، صفحة: ٦٩.

(١١٠) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(١١١) المقدمة التى كتبها بارثلمى سانتهاير لكتاب السياسة لأرسطو طاليس، ترجمة ترجمة أحمد لطفي السيد، ص: ٢٧ نقلا عن:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٩.

## الفصل الخامس

### الفكر السياسي عند أرسطو





## الفصل الخامس

### الفكر السياسي عند أرسطو

تمهيد:

نقاس عظمة المفكر عادة بمدى أصالته من جهة وسيادة فكرة على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وقد جاء أرسطو Aristotle<sup>(١)</sup> بهذا المقياس ليمثل ذروة الفكر الاغريقي من جهة ولتتقضى ألفا سنة حتى يستطيع الفكر الغربي أن يتخلى عن نفوذه ويحرر من آرائه، بل لا زالت كثير من نظرياته موضع اعتبار، وخاصة تلك العلوم التي لا يلقى الجديده فيها القدم كالأخلاق والسياسة، أما آرائه في الطبيعة أو علم النفس فلا شك أن العلم الحديث قد تجاوزها فلم يعد لها إلا قيمة تاريخية وإن كان ذلك لا يلغيها في نطاق الدراسات الفلسفية.

فكما كان أفلاطون أعظم تلامذه سقراط، فقد كان أرسطو أعظم تلامذه أفلاطون، بل ربما كان أعظم الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم البشرية منذ أقدم عصورها التاريخية. جذبه أثينا بأضوائها فكان أن رحل إليها وهو لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، حيث التحق بأكاديمية أفلاطون واستمر بها عشرين عاما حتى وفاة أستاذه سنة ٣٤٧ ق. م. وبعد ذلك ترك أرسطو أثينا وظل بعيدا عنها اثني عشر عاما قضاها في أعمال مختلفة كان أهمها اختياره معلما للأمير الاسكندر المقدوني - الذي أصبح الاسكندر الأكبر فيما بعد - وفي سنة ٣٣٥ ق. م. عاد أرسطو إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة لتعليم الفلسفة والأحياء، وظل بها يدرس ويؤلف ما يقارب الاثني عشر عاما، ولكنه اضطر إلى الهروب من أثينا خوفا من اتهام بالزندقة كان سيوجه اليه<sup>(٢)</sup>.

ويدور أن الفترة التي قضاها أرسطو طالبا في أكاديمية أفلاطون كانت ذات أثر فعال في صياغة وتشكيل فكره إلى حد بعيد، إذ على الرغم من بداية أقول نظام الدولة المدنية - حيث استطاع فيليب ملك مقدونيا توحيد بلاد اليونان كلها تحت سيطرته - فقد جعل - أرسطو - دولة المدينة هي الوحدة السياسية الصالحة لكل زمان ومكان، ولعله في ذلك انما كان يمس ما يسود أثينا من سمو الفكر الاغريقي على ما عداه للشعوب الأخرى<sup>(٣)</sup>.

ولكن على الرغم من هذا الرباط الوثيق الذى ربط بين أرسطو وأفلاطون، فقد كان التناقض واضحا بين الشخصيتين: فبينما كان أفلاطون مثاليا يفرق فى الخيال ويغالى فى التصور الفلسفى، كان أرسطو على العكس واقعا يؤمن بالمشاهدة والتحليل.

فأرسطو لم يبدأ - كما بدأ أفلاطون - بالتفكير فى الدولة المثالية، أى بالدولة كما يجب أن تكون عليه، بل بدأ يدرس الدولة كما هى عليه فعلا، فقام بدراسة كاملة دقيقة لدراساتير الدوليات اليونانية<sup>(٤٤)</sup>، ومن دراسة تاريخ الأنظمة السياسية ومشاهدة الواقع من أمرها فى حاضرها استمد آراءه ونظرياته فى الميدان السياسى.

غير أن ذلك لا يعنى أن أرسطو لا يعترف بالمثالية، فقد كان يؤمن بالمثالية النسبية - لا المثالية الكاملة المطلقة - أى بتلك المثالية التى تستند إلى الواقع بحيث يغدو من المستطاع تحقيقها من الناحية العملية.

وقد كان من نتائج تلك النزعة الواقعية التاريخية، وتلك المثالية النسبية التى اعتنقها أرسطو أن جاء لنا بمبدأ هام من مبادئ علم السياسة يتخلص فى أن صلاحية الأنظمة السياسية هى مسألة نسبية، أى أنه لا يصح أن يوصف نظام من الأنظمة السياسية بأنه أصلح الأنظمة لكل زمان ومكان، فالأمر فى ذلك يختلف باختلاف ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية، فما كان صالحا من تلك الأنظمة لبلد أو لزمان قد لا يصلح لغير هذا أو ذلك من البلدان أو الأزمان<sup>(٤٥)</sup>. ولذلك فقد أخذ على أفلاطون أنه توهم شكلا واحدا ثابتا لكل المجتمعات وفى كل الظروف<sup>(٤٦)</sup>. ويمكن ارجاع هذا الاتجاه الواقعى، فى عقلية أرسطو إلى العوامل الآتية:

١- كان والده طبيا خاصا للملك المقدونى. ولما كان الطب يتوارث فى الماضى، فقد تعلم أرسطو الطب مما كان له أكبر الأثر فى اتباعه طريق التحليل والتمحيص قبل أن يصل إلى نتائجه، دون اللجوء إلى طريق الفلاسفة فى الاستنتاج والافتراض<sup>(٤٧)</sup>.

٢- لم يكن أرسطو مواطنا أثينيا، ومن ثم فلم يكن له حق المساهمة فى شئون أثينا السياسية<sup>(٤٨)</sup>، وأهمية هذا أنه إلى حد بعيد لم يكن مرتبط عاطفيا بأثينا، وبالتالي فقد كان أكثر قدرة على التحليل المستقل، فعلم انتماء أرسطو الأصلى لأثينا جعله أكثر موضوعية ومحايدة بالنسبة لمشاكل التطور السياسى لأثينا.

٣- لقد قضى أرسطو شطرا كبيرا من حياته فى صحة الملوك، ادمشأ فى معية الملك المقدونى الذى كان والده طبيبا له، ثم أصبح مربيا لابنه الاسكندر، ثم بعد ذلك عاش - أرسطو - ملازما لأحد الملوك الطغاة فى آسيا الصغرى، وبذلك استطاع أن يطلع على الكثير من اسرار العالم السياسى<sup>(٩)</sup>.

٤- ان تلمذ أرسطو على يد افلاطون فى شيخوخته، أى على افلاطون الواقعى لا على يد افلاطون المثالى، أى تلمذته على يد افلاطون القوانين لا افلاطون الجمهورية كان له أكبر الأثر فى أن افكاره السياسية قامت على ما جاء به افلاطون فى القوانين وفى السياسى.

٥- ان أرسطو قد عاش فى فترة بداية ازدهار الينا من جديد مع بداية تدهور اسبرطه ونظامها الارستقراطى العسكرية القائم على الشيوعية، كما أن ذكريات حرب البيلوبونيز كانت قد خمدت إلى حد كبير<sup>(١٠)</sup>.

وقد ترك أرسطو مؤلفات عديدة فى معظم المعارف الانسانية - تصل إلى ٤٠٠ مؤلفا - فى السياسة والمنطق والتاريخ الطبيعى والطبيعة، إلا أن أهم ما يعنينا من مؤلفاته كتابان هما الدساتير والسياسة.

وقد جمع أرسطو فى كتاب الدساتير ١٥٨ دستورا لبلاد المختلفة مرتبة ترتيبا ابجديا، وقام بتحليلها تحليلا دقيقا. وفى نهاية المؤلف، عالج أرسطو حكومة الطغاة والمستبدين ودساتير البربر ثم درس المطامع الاقليمية للدول. ولكن هذا المؤلف العظيم قد فقد ولم يصلنا منه إلا أجزاء قليلة أهمها تلك التى تتعلق بدستور الينا. وهو يقسم دراسته نفس التقسيم المنطقى الذى يتبع اليوم: فبدأ بدراسة تاريخية لأصل النظم الاثينية، وفى الجزء الثانى يحلل النظم الوضعية القائمة ويقسم الأجهزة الحكومية إلى ثلاث كما هو الشأن عندنا الآن<sup>(١١)</sup>.

أما كتاب السياسة فيضم تحليلا فى غاية الدقة والاحكام للواقع الذى كان يعيشه أرسطو، والذى تكلم فيه عن نشأة الدولة والسلطة السياسية من حيث أهدافها وأشكال الحكومات كما بحث فى النظم السياسية وأسباب زوالها وقد كانت آراء أرسطو ونظرياته فى هذه المجالات على درجة من العمق والدقة بحيث يعد أرسطو المؤسس الحقيقى لعلم السياسة. ولا زال الكثير من آرائه مأخوذا به حتى اليوم<sup>(١٢)</sup>.

## نشأة الدولة عند أرسطو:

يظهر التناقض واضحا بين أرسطو وأفلاطون في تحليلهما للدولة فقد اتضح - فيما سبق - أن أفلاطون قد أرجع نشأة الدولة إلى الحاجة أى إلى رغبة الفرد في إشباع حاجاته المادية التي تدفعه إلى أن يجتمع مع عدد من الأفراد كاف لأن يشبعوا حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التي يعدها أفلاطون بمثابة وحدة مثالية مجردة ليس للأفراد وجود مستقل

أما أرسطو فيرجع أصل الدولة إلى الأسرة التي يعتبرها الوحدة الاجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخي<sup>(١٣)</sup> فالطبيعة خلقت في الرجل ميلا غريزيا للاجتماع بالمرأة من أجل انتاج النسل وتكوين الأسرة، ثم تجمعت أسر مختلفة وكوت القرية، ومن اجتماع عدة قرى تكونت الدولة<sup>(١٤)</sup>

فالدولة تجمع تلقائي طبيعى من حيث أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع وأن هذا الذى يبقى منفردا منعزلا هو اما بهيمة أو اله<sup>(١٥)</sup> والانسان فى هذا لا تغل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التي تعيش اجتماعاتها بالطبع والبدية<sup>(١٦)</sup>

ولكن الانسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى، بأنه كائن سياسى، فهو لا يتميز عن غيره من الكائنات بالفريضة والتكاثر، لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص بعض الكائنات، بل ما يميز الانسان حقاً عن غيره من الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من امكان وجود نشاط عقلى لدى الانسان، ومن هنا كان الانسان كائناً سياسياً. وفى هذا يقول أرسطو الانسان كائن سياسى، خلق طبيعياً للعيش فى مجتمع<sup>(١٧)</sup>

هذا التأصيل التاريخي لنشأة الدولة يناقض تماماً نظرية العقد الاجتماعى التي أوردها بعد ذلك، هوبز ولوك وروسو، والتي ترى أن الدولة تنشأ نتيجة عقد Contract أو اتفاق، ذلك لأنه ما دامت الأسرة، وهى ظاهرة طبيعية، هى الخلية الاجتماعية الأولى التي بنيت عليها كل التنظيمات اللاحقة والتي انتهت بظهور الدولة، فلا يمكن اعتبار الدولة نبعا لذلك، نتيجة لعقد أو اتفاق، إذ هى نظام طبيعى ظهر وفقاً لسنة التطور والارتقاء

وهنا يبدو أن الخلاف بين أرسطو واستاذة أفلاطون قد تعدى ناحية أصل نشأة الدولة إلى مسألة تكييف الدولة ذاتها. فبينما كان أفلاطون يرى أن الدولة هي وحدة مجردة ليس للأفراد فيها وجود مستقل، اعتقد أرسطو أن الدولة تتكون من مجموعة من الأفراد يختلفون عن بعضهم وأن الاتحاد المطلق معناه القضاء على الدولة<sup>(١٨)</sup>.

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء اذا فسد الكل، يقول أرسطو لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس يعد من جزء.... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى بها على الحقيقة<sup>(١٩)</sup>.

وإذا كان الانسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فيدون هذه يكون أكثر افتراسا وفسادا، وبما يحقق عدل الانسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هي الدولة<sup>(٢٠)</sup>.

ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هي تعليم الفضيلة للصغار ولن يتيسر لها ذلك إلا في حالة السلم اذا انها أنسب الحالات التي تتيح للدولة القيام بواجبها نحو اساعة العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد، ولهذا فان أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين<sup>(٢١)</sup>.

فإذا كان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن للدولة غاية أسمى من تأمين العيش، ان غايتها هي العيش الجيد، والحياة الرفيعة والسهر على تخلي المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الإجماع السياسي، وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب العدل<sup>(٢٢)</sup>.

وينظر أرسطو إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أباً أو سيد عبيد أو مالكا. والرجل عند أرسطو ما عدا استثناءات مضادة للطبع، هو الذي يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يأمر الأصغر والأضعف<sup>(٢٣)</sup>.

وإذا كان أفلاطون قد نادى بمساواة المرأة بالرجل حتى في الأمور السياسية والعسكرية فان أرسطو يعتبر الرجال قوامين على النساء، ويرى أن الرجل هو الحاكم الذي يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين في حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده

معاملة القاضى، للمواطنين فى حكومة ملكية، يطلب اليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معا.

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد فيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للامرة، ولو على درجات وفروق شديدة التحالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء<sup>(٢٤)</sup>.

وإذا كان أرسطو قد استهجن قيام الدولة على الحرب والغزو والاحتلال، فإنه قد رأى أن هذه وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الاغريق، فالبيشة فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: أجل للاغريقى على المتوحش حق الامرة<sup>(٢٥)</sup>.

فالعبيد عند أرسطو آلة حية، والعبد لا فضيلة له فى حياته، وإذا تحقق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة أو العفة أو الاخلاص لكان مصدر ذلك اتسياب شئ من روح سيده إليه.

### نظام الدولة:

على الرغم من سعة إدراك أرسطو إلا أنه - مثله فى ذلك مثل كل فلاسفة الاغريق - كان يتصور المجتمع الانسانى الراقى فى صورة المجتمعات الاغريقية أى دولة المدينة وانطلاقا من هذا فقد حاول أن يرسم صورة تحقق التوازن والاستقرار لدولته المثالية - دولة المدينة - من حيث العناصر الضرورية لوجود هذه الدولة وموقعها ومساحتها وعدد سكانها.

فيرى أرسطو أن العناصر الضرورية لوجود الدولة تنحصر فى توفير المواد الغذائية على تفاوتها واختلافها، كما يجب أن يتوفرها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات، كما لا بد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفا وذلك لامكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية. كما لا بد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة احتياطى عام للدولة تستخدمه فى الطوارئ وفى

وقت الحروب، كما لابد من توفير عنصر ديني، وفي الدولة يمثل الكهنوت بالإضافة إلى وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

ويؤكد أرسطو أن الدولة تقتضي كل هذه الوظائف المختلفة، ولذلك يلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناعات وجنود، وأناس أغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجاتها ومصالحها<sup>(٢٦)</sup>.

أما من ناحية موقع المدينة فيجب أن يختار بحيث يكون ملائماً للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق، كما يكون متصلاً بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر في الشتاء من أي برد آخر. كما يجب أن يكون ملائماً للتصرف في المشاغل الداخلية للسكان، وملائماً لصيد الثغارات الخارجية - ولكي يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة في حالة الحرب، وأن يكون شاقاً على الأعداء في الدخول إليها أو حصارها.

ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية، كما يقول أرسطو فإذا صحت تقديراتنا وجبت احاطة المدينة بالمعاقل حتى تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربي الحديث. إن الهجوم لا ينفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع، من جانيه، أن يبحث ويبتكر وسائل جديدة.. وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى، وفي المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس<sup>(٢٧)</sup>.

ويرى أرسطو ألا تكون مساحة المدينة متسعة اتساعاً كبيراً، لأن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر علداً مما ينبغي<sup>(٢٨)</sup>. كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغي، وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها، فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها وتعجز تعرف بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم. وللحد من تزايد الأفراد يوصي أرسطو على عادة الاغريق في ذلك الوقت بتحديد النسل. عن طريق الاجهاض المبكر وإعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال.

ويلزم أن أرسطو يلتزم بهذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن

نظام دولة المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية، أما نظام الامبراطوريات فهو فى نظره نظام فاسد، لأنه يضم وحدات وعناصر متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة، فيتعذر حيشذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهى تحقيق السعادة للمواطنين حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم<sup>(٢٩)</sup>.

ويؤيد أرسطو التمييز القانونى والاجتماعى للسكان بالصورة التى كانت سائدة فى المجتمع الاغريقى ومن ثم فهناك العبيد والاجانب والأجانب المقيمين وهم جميعا لا يملكون حق المواطنة بالمعنى السياسى، فالمواطن، بالمعنى السياسى ينحصر فقط، كما تصور أرسطو فى كل من يشارك فى العمل السياسى بصورة مباشرة<sup>(٣٠)</sup>. وتأسيسا على ذلك يكون عدد المواطنين محدودا جدا حيث يتعين أن يتوافر فى المواطن الشروط التالية<sup>(٣١)</sup>.

١- الجنس والسن: يشترط أرسطو فى المواطن لتولى السلطة أن يكون من الذكور الذين بلغوا سنا معينة. فهو على خلاف أستاذه أفلاطون، يحرم النساء من ممارسة السلطة. كما أنه يجعل الحكم امتيازاً للسن فيقصر تولى الحكم على كبار السن بينما يلزم الشباب بالطاعة حتى ينضجوا.

٢- الجنسية: يشترط فى المواطن أن يكون من أبوين وجدين أثينيين.

٣- الحرية: يشترط فى المواطن أن يكون حراً، ومن ثم يستبعد أرسطو من إدارة شؤون المدينة فئة العبيد، وهذه ظاهرة مميزة للمدينة فى المصور القديمة، حيث كان الرق سائدا، وكان الاعتماد على العبيد كليا فى فلاحه الأرض.

ولذلك لا يمكن القول بوجود ديمقراطية حقيقة فى المدن القديمة مهما كان النظام المطبق، لأن جميع المدن القديمة، عرفت الرق، وحرمت الرقيق من صفة المواطن ومن الحرية معا.

٤- الملكية: يستبعد أرسطو الصنائع والتجار - فضلا عن العبيد - عن إدارة شؤون المدينة، لأنهم يقومون بخدمات لا تفتقر عن اشغال العبيد من حيث طبيعتها، ومن حيث أنها تشغلهم عن إكتساب العلم والفضيلة، فى حين أن المواطن، فى نظر أرسطو يجب أن يكون فى سعة من العيش تغنيه عن الأعمال اليدوية وتهدى له فرصة التفكير



والتأمل في أمور المدينة. ومن ذلك يظهر أن أرسطو يشترط فيمن ينشأ في إدارة شؤون المدينة أن يكون على قدر كبير من الثراء يسمح له بالاهتمام بالشؤون المدنية واكتساب العvisة، دون أن تكون أمواله من الكثيره حيث تلجيه عن هذا له حب

### نظم الحكم عند أرسطو

لقد كان للاتجاه التحليلي في عقلية أرسطو أعظم الأثر في تقسيمه لنظم الحكم، كما أن كتاب الدساتير الذى جمع فيه ١٥٨ دستوراً للبلاد المختلفة قد ساعده على الامام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات<sup>(٣٢)</sup>، فقدم تصديفاً بشمابه عشر نظاماً سياسياً مختلفاً قام بتحليلها وتنسيقها منطقياً.

وقد اعتمد أرسطو في تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين أحدهما معيار عددي أو كمى، والثانيهما معيار كيفى أو موضوعى<sup>(٣٣)</sup>

فمن حيث المعيار العددي يقول أرسطو أن السلطة قد تكون في يد فرد واحد أو في يد عدد محدود أو في يد الأغلبية. ومن حيث المعيار الكيفى يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها: فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقاً للقانون وبراءة المحكومين كانت حكومة صالحة أو أصيلة أما إذا كان الحاكم - فرداً أو أكثر - يستهدف مصلحته الشخصية أو مصلحة طبقة دون مصلحة الجماعة، أو إذا كان يحكم بغير قانون وقواعد تنظيمية عامة أو إذا اعتلى الحكم رعباً عن المحكومين ومستنداً إلى القوة كانت الحكومة فاسدة.

ويعمزج أرسطو بين المعيارين الكمي والكيفي معاً، ليقدم تقسيماً أساسياً - كالذى قدمه لنا افلاطون في كتاب السياسى - للحكومات، ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة.

### أولاً الصور الصالحة:

- ١- النظام الملكى، حيث يكون الحكم فردياً، ووفقاً للقانون ويستهدف الصالح العام
- ٢- النظام الارستقراطى. حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة من جميع الوجوه، والتي تحكم طبقاً للقانون ومن أجل الصالح العام

٣- النظام الدستوري أو المختلط، وفيه تكون السلطة للأغلبية - وهو النظام المثالي في نظر أرسطو.

#### ثانياً الصور الفاسدة:

١- النظام الاستبدادي، حيث يكون الحاكم فرداً يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم إرادة المحكومين.

٢- النظام الأوليغاركي، حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء، أي حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة.

٣- النظام الديمقراطي، وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى<sup>(٣٤)</sup>.

وبين هذه الأنواع الستة - الصالحة والفاسدة - للحكم توجد صور عديدة هي مزيج من أكثر من نوع واحد، أو هي خليط متفاعل من كل هذه العناصر: فمثلاً بين النظام الملكي الصالح وبين النظام الاستبدادي، الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف في درجة صلاحيته أو فساده بحسب مدى قرينة من النظام الملكي أو من النظام الاستبدادي. فكلما قرب النظام السياسي، إلى النظام الملكي أصبح أكثر صلاحاً أو أقل فساداً، وعلى العكس كلما كان الحكم قريب الشبه بالنظام الاستبدادي، كان أكثر فساداً، وهكذا بالنسبة لصور الحكم الأخرى. وتفسير ذلك أن النظام قد يكون صالحاً في جميع عناصره، وقد يكون فاسداً فساداً مطلقاً، وقد يكون وهذا هو الغالب، صالحاً في بعض عناصره وفاسداً في بعضها الآخر<sup>(٣٥)</sup>.

ويبدو أن أرسطو قد جعل الصفات الأخلاقية - وليس نوع الدستور - هي الأساس في التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة، فالارستقراطية هي حكم أولئك المتحلين بالفضيلة، والأوليغاركية هي حكم المتمكنين من الثروة وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والغنى، صفتين مترادفتين ترادفاً دقيقاً لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجح جداً أن يكون متصفاً بالفضيلة، وعلى هذا فهناك فرق بين حكم الأخيار - الأرستقراطي - وحكم الأغنياء - الأوليغاركي - لأن الأخيار يرجح أن لا يكون لهم

من الشروة إلا مقداراً معتدلاً، ان هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقي تمتد لتشمل، أيضاً، النظامين الملكي والاستبدادي<sup>(٣٦)</sup>.

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً في أنواع الحكومات الصالحة والفاصلة ويبحث في تفاعلاتها وتطورها. وقد رأى أرسطو أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة، إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة، ويعتمد عن الطيش والهوى، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطراً أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد في الدولة. بالإضافة إلى هذا فإن الملكية تسلتزم مبدأ الارث، ومن السخف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بعد، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيماً أم مجنوناً<sup>(٣٧)</sup>.

أما الحكومة الأرستقراطية، والتي تكون السلطة فيها في يد الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل - هذه القلة - دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تتصرف فتهم بمصالحها الخاصة<sup>(٣٨)</sup>.

لذلك فقد رأى أرسطو أن أفضل الحكومات هي الحكومة الدستورية<sup>(٣٩)</sup>، ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو أن دستورها - المثالي - يقوم على فكرة النظام المختلط الذي أسسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامين الديمقراطي والأوليغاركي ليتكون - من هذا الجمع - نظام جديد يسميه النظام المختلط<sup>(٤٠)</sup>.

ولتحقيق هذا النظام يقترح أرسطو ادماج تلك العناصر المستتقة من النظامين الديمقراطي والأوليغاركي طبقاً للوسائل الآتية<sup>(٤١)</sup>.

١- الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين: فالنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ المساواة السياسية ويجعل للمواطنين جميعاً حق المساهمة في الأمور العامة دون اشتراط أى نصاب مالى، بينما يميز النظام الأوليغاركي طبقة الأغنياء ويقصر الاشتراك في الحياة السياسية على من يملكون نصاباً مالياً عالياً. ولذلك فالحل الذي يحقق التوازن بين المبدئين والذي لجأ إليه أرسطو هو الحل الوسط، أى اشتراط نصاب مالى بسيط.

٢- الجمع بين وسائل النظامين في اختيار الحكام: فالنظام الديمقراطي يجعل الاختيار بالقرعة لأنها وحدها هي التي تحقق المساواة، بينما يأخذ النظام الأوليغاركي بوسيلة الانتخاب. والجمع بين الوسيلتين يكون يجعل بعض الوظائف بالانتخاب والبعض الآخر بالقرعة، أو يدمج الوسيلتين معا في جميع الوظائف: فتبدأ بانتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف الشاغرة، ثم نملأ هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخبين.

٣- ومن المظاهر الهامة في النظم الديمقراطية أن تكون الوظائف العامة بأجر، وإلا أصبحت وفقا على الأغنياء القادرين كما يحدث في النظم الأوليغاركية - كذلك تقرر النظم الديمقراطية مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على اجتماعات الجمعية الشعبية، بينما توقع غرامة - في النظم الأوليغاركية - على الأغنياء لجبارهم على عدم التخلف عن اجتماعات الجمعية الشعبية. أي أن النظام الديمقراطي يعمل على اشراك الفقراء جميعا في مناقشة الأمور العامة فيكافئهم على الحضور في الجمعيات الشعبية دون أن يهتم بالزام الأغنياء بالحضور. أما النظم الأوليغاركية فهي على العكس تجبر الأغنياء على الاشتراك في مناقشة الأمور العامة فتقرر فرض غرامة على كل من يتغيب منهم عن الاجتماعات العامة، وفي نفس الوقت لا تهتم بحضور الفقراء فلا تفرض الغرامة على المتخلفين منهم كما أنها لا تعوضهم عن الحضور، بل تحرمهم كلية من حق المساهمة في الحياة السياسية.

ويجد أرسطو أن الحل الملائم الذي يحقق التوازن بين الاجتماعين هو في الجمع بينهما معا: فتوقع غرامة على الأغنياء في حالة تخلفهم عن اجتماعات الجمعية الشعبية، كما تقرر في نفس الوقت مكافأة حضور الفقراء، وبذلك تضمن حضور الأغنياء والفقراء على السواء. أما عن الوظائف العامة فلا بأس من جعلها بأجر ولكن دون مبالاة.

على أساس هذا الدمج بين عناصر النظامين الديمقراطي والاوليغاركي، أقام أرسطو دستوروه المفضل، وحققا للتوازن وتحقيقاً للاتسجام بين المبادئ المتعارضة في النظامين، وجد أرسطو أن الوسيلة الفعالة هي في الأخذ بكل وسط، ولكن ذلك لا يعني أن النظام الذي يتولد في هذه الحالة يصلح لجميع البلدان وفي كل الظروف، فقد كان أرسطو - كما سبق ذكره - من المؤمنين، بأن الدستور المثالي يختلف من بلد إلى بلد

تبعا لاختلاف البيئة والظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية وحسب طبيعة الشعب وتاريخه وأخلاقه. ومن ثم فإن الدستور الصالح للدولة معينة قد لا يكون صالحا للدولة أخرى، تختلف ظروفها عن ظروف الدولة الأولى.

ولكن مع إيمان أرسطو بالنسبية، فإن ذلك لم يحل دون تأكيده على أن النظام الأنصالح والأقرب إلى الكمال هو ذلك الذى يحقق التوازن بين النظامين الديمقراطى والأليجاركى فيأخذ بكل وسط بينهما<sup>(٤٧)</sup>.

وتحقيقا لفكرة أرسطو - فى الأخذ بالحل الوسط - هذه يجعل من الطبقة المتوسطة عماد النظام وأساسه الاجتماعى، فهو يرى أن النظام الديمقراطى يعتمد على الفقراء، والنظام الأليجاركى يقوم على طبقة الأغنياء، لذلك يبنى دولته المثالية مستندا إلى الطبقة المتوسطة التى ستحقق التوازن بين الجميع.

إن سلامة الدولة المثالية عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التى تحقق الاتزان بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، فتحثط لأخطار الحكومة الأليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية<sup>(٤٨)</sup>، كما تحثط لأخطار الحكومة الديمقراطية حين يشتط الفقراء المعدمون ويتبعون أهواءهم الضارة<sup>(٤٩)</sup>. كما تحثط من حكومة الطغيان وهى حكومة الفرد الظالم<sup>(٥٠)</sup>.

نستنتج من ذلك أن أفراد الطبقة الوسطى - عند أرسطو - هم وحدهم المواطنون الصالحون، إذ لم يفسدهم الغنى الفاحش، ولم يحطم نفوسهم الفقر المدقع، بل يعيشون فى سعة من العيش كافية لأن تدفع عنهم مظلة الفقر دون أن تبلغ بهم إلى درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة. ومن ثم لن يصعب إخضاعهم للسلطة، كما سيكون فى وسعهم أن يكتسبوا الصفات المطلوبة فى الحاكم الصالح.

ويرى الدكتور إبراهيم شلى - بعد عرضه للنظام المختلط الذى اقترحه أرسطو - أن أرسطو من حيث المبدأ لم يكن ضد الديمقراطية أى حكم الشعب، بل أراد فقط ادخال بعض التعديلات التى تهدف أساسا إلى القضاء على التناقض الممكن قيامه بين الفقراء والأغنياء، وبالتالي يقضى على ما يرد على المخاطر من أن الديمقراطية هى حكومة الفقراء ولكن هذه الرغبة وما نتج عنها من نظام مختلط جعلت هذا النظام يظهر قريبا من الاشكال المعتدلة لحكومة الأقلية، فهى فى الواقع ديمقراطية من حيث اعتدائها بالكم

الذى لم يرفضه أرسطو، ولكنها أقلية من حيث اعتدائها بالقدرة الخاصة والفضيلة ومن هنا يظهر مدى صدق تحليل كارل بوبر لفكر أرسطو عن الدولة ذات النظام المختلط، وبالتالي عن مجتمع هذه الدولة، من أنه حل وسط يتضمن عناصر ثلاثة هي: المثالية الأفلاطونية من ناحية، وبعض الأفكار الديمقراطية من ناحية ثانية، وأخيرا ملكية ملموسة وموزونة<sup>(٤٦)</sup>.

### الدولة والسلطات العامة The State and Its Powers

يعتبر أرسطو أول من قسم السلطات فى الدولة إلى ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية. فقد لاحظ أرسطو أنه توجد فى جميع الدول - على ما بينها من اختلاف فى نظم الحكم - ثلاث مهام أو وظائف رئيسية مختلفة: الأولى هى مهمة وضع المبادئ أو القواعد العامة وهذه هى مهمة أو وظيفة التشريع، والثانية تتلخص فى القيام بتنفيذ تلك المبادئ أو القواعد العامة، وهذه هى المهمة التنفيذية، والثالثة تتلخص فى الفصل بين المنازعات والعقاب على الجرائم وهذه هى مهمة القضاء أو المحاكم. وقد بين أرسطو أنه يجب - ضمانا لحسن سير الدولة - ألا نوضع تلك الوظائف أو المهام الثلاثة فى يد واحدة، بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة<sup>(٤٧)</sup>.

فإذا كانت هذه الفكرة قد درج الكثير من الدراسين على الحاقها بمفكرى العصر الحديث من أمثال جون لوك الذى أشار إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية، وموتسكييه الذى عمق هذه الفكرة وأذاعها فى كتابة الرئيسى روح القوانين وذلك بإحلاله السلطة القضائية محل السلطة الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هى: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة فإن هذه الفكرة قد وجدت عند أرسطو، ذلك المفكر العميق، كما لوحظ أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الاغريقية التى كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة<sup>(٤٨)</sup>.

وفى ذلك يقول أرسطو فى كل دولة ثلاث أجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شئ ونظم شعونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر

الثلاثة التي تتمثل في الجمعية العمومية التي تتداول في الشؤون العامة، وهيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والهيئة القضائية<sup>(٤٩)</sup>.

وتتشكل السلطة التشريعية Legislative Power أو الجمعية العمومية من المواطنين جميعا، ولها صلاحيات النظر في كافة قرارات وسياسة الحكومة للتصديق عليها، خاصة فيما يتعلق بأمور الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها، وأحكام الاعدام والنفي والمصادرة، ومحاسبة الحكام<sup>(٥٠)</sup>.

أما السلطة التنفيذية Executive Power فيرى أرسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة ففى الدول الكبرى، كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تفرد بها، ان كثرة عدد المواطنين يسمح بتكثير عدد الموظفين ومن ثم كانت الوظائف لا يشغلها الفرد عينة إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينة إلا مرة واحدة ... وفى الدول الصغرى يكون الأمر على العكس، اذا يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة فى بعض الأيدي، فان الموظفين أشدندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد<sup>(٥١)</sup>.

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين فى الحكومة الارستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أقرباء فى الحكومة الا وليجارية، وتكون موكولة إلى رجال أحرار فى الحكومة الدستورية.

ولكى تقوم السلطة التنفيذية يجب أن يتوافر لها ثلاث عناصر: أولها الناخبون وثانيها المنتخبون، وثالثها طريقة التعيين وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة فحق تعيين الحكام إما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة خاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة. كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الانتخاب وينتهى أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام تقع بأحد الطرق الأولية التالية<sup>(٥٢)</sup>.

١- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.

٢- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.

٣- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.

٤- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.

والطريقتان الأولى والثانية تجدهما بالذات لدى الحكومة الدستورية أما الطريقة الثالثة والرابعة فتجدهما لدى الحكومة الأوليغارشية والحكومة الأرستقراطية.

ويرى أرسطو أنه في الحكومة الدستورية يتعين على السلطة احترام سيادة القانون، والواقع أن مسألة سيادة الدستور والقانون تعتبر عنده قضية حاسمة حيث العدل يرتبط بهذه السيادة وجودا وعدما لأن القانون هو العقل مجردا عن الهوى، وسواء كان الحاكم فردا أو جماعة فإنه يتعين خضوعهم للدستور والقانون تجنبا للفرار والشهوات من ناحية، وتدريباً لهم من ناحية ثانية، وتحقيقاً للعدل من ناحية ثالثة.

ومن ثم فإن مناهج صلاحية أو فساد النظم كان مقرونا عنده بمدى الارتباط بمبادئ الدستورية والمشروعية. ويضاف إلى ذلك ضرورة تقرير حد زمني لتولى الوظائف والذات الرئاسية، والاعتدال في تصريف الأمور، وحسن توزيع الثروات برعاية الفقراء وعقاب من يطمش بهم من الأغنياء وتحري العدالة والفضيلة<sup>(٥٣)</sup>.

أما عن السلطة القضائية Judiciary Power فهي مقترنة بالمحاكم عند أرسطو، وهو يرى أن المحاكم تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين، كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها، كما تمتاز بحسب طريقة تأليفها.

أما الموظفون - وهم هنا رجال القضاء - فقد كان أرسطو يميل إلى أن يكونوا كثيرى العدد، لأن مهمة القضاء فى - رأيه - من الأفضل أن توكل إلى عدد كبير من الأفراد وليس إلى فرد واحد، لأنه من الصعب إفساد الجماعة الكثيرة العدد فى حين يسهل إفساد الفرد، والشأن فى ذلك - على حد تعبير أرسطو - كشأن الماء: يسهل تسميمه فى قدح صغير ولكن لا يمكن تسميمه فى نهر عظيم، فالقاضى حين يترك لنزعة الغضب مكانة فى نفسه فإن ذلك سيؤثر حتماً، على ما يصدره من أحكام، أما الجماعة - القضاء - فإنه من الصعب أن تنور نائرة الغضب فى نفوسهم جميعاً أو أن يخطئوا جميعاً<sup>(٥٤)</sup>.



وتنقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة، وهذه الأنواع هى<sup>(٥٥)</sup>.

- ١- محكمة لتصفية الحسابات العامة.
  - ٢- محكمة للفصل فى الأضرار التى تلحق بالدولة.
  - ٣- محكمة للفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية.
  - ٤- محكمة لطلبات التعويض من الأفراد ومن الحكام.
  - ٥- محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.
  - ٦- محكمة لقضايا القتل.
  - ٧- محكمة للأجانب.
  - ٨- محكمة للقضايا الجزئية، وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها يتعلق بدراهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا.
- أما عن طريق تأليف المحاكم فتنتم بالطرق الآتية فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالقرعة أو جميعا بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرين بالانتخاب.
- نظرية أرسطو فى الرق:
- حاول أرسطو أن يفسر نظام الرق الذى كان قائما فى عصره، فإذا بالأمر ينتهى به لا إلى مجرد تفسيره بل إلى تبريره. فإذا كان أفلاطون قد حدد الحياة المثالية فى قيام كل فرد وما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الانتاجى والحارس والجندى إلى الاعداد العسكرية، والمحاكم إلى الحكومة التى يوجه بها الدولة، وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وينتج عنها السعادة التى تنعم بها الدولة.
- فإن أرسطو لم يختلف عن أفلاطون فى تصويره لهذا التمييز الطبقي بين الطبقات والوظائف المقررة لها، بل لقد مضى فى هذا الطريق إلى حد تقليد ما يترتب على هذه

النظريات من تقسيم لطبيعة هذا التمييز الطبقي بحيث أنزل العمل اليدوى إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل إن آراءه التى ذكرها فى التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التى تقوم بها كل طبقة تكاد تتناقص ولا تتسق مع ما سبق أن دعا إليه من وجوب واحترام لرأى الأكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التى ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات<sup>(٥٦)</sup>.

فقد رأى أرسطو أن الأفراد يختلفون بطبيعتهم منذ نشأتهم، فالبعض خلق بطبيعته ليكون حراً، والبعض الآخر خلق ليكون عبداً رقيقاً، ولا ينبغي للمبد أن يملك نفسه لأنه لا يستطيع أن يقود نفسه، ولا يستطيع أن يخدم المجتمع إلا كما تخدمه الدواب القوية التى يشركها الانسان فى أعماله ويقودها طبقاً لأهوائه، نالريق شأنه شأنها: أنه ولكن فيها حياة، فالرق فى حق هؤلاء - العبد - نافع لهم بقدر ما هو عادل - ثم إن ما يمكن تنفيذه بواسطة وسائل أو أدوات أفضل سيتم تنفيذه، بصورة أفضل كذلك، لذلك كان اذا من الأفضل أن تكون تلك الأداة انساناً من أن تكون حيواناً<sup>(٥٧)</sup>.

هذا فضلاً عن أن الرقيق فى نظر أرسطو أمر ضرورى لقيام الديمقراطية المباشرة، ذلك لأن هذا النظام - حسب رأيه - من شأنه أن يتيح للمواطنين فراغاً من الوقت كافياً لمزاولة حقوقهم السياسية. ولقد كان مما يمتناه أرسطو لو استطاع المواطنين - الأحرار - أن يخصصوا كل وقتهم للشعور السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء<sup>(٥٨)</sup>، وذلك لاعتقاده، أن ارتباط المواطن بعمل يدر عليه أجراً هو أمر يحط من كرامة الرجل الحر حتى الفنون الجميلة لا ينبغي، الارتزاق من ممارستها بل تطلب لذتها.

وقد فرق أرسطو بين العبودية بالقانون والعبودية بالطبيعة فالعبد بالطبيعة هو الشخص الذى يتخلى للعقل فقط بما يمكنه من مجرد الفهم والادراك ولكن دون أن يكون لديه عقل للتفكير واتخاذ القرار، وبالتالي فقد أقر أرسطو العبودية بالطبيعة القائمة على عدم التفوق الذهنى، لعبد وتخلفه بالنسبة للسيد<sup>(٥٩)</sup>، ووفقاً لأرائه هذه فقد ذهب إلى أن إخضاع الأفراد للرق نتيجة الحروب - حيث أن معظم العبيد اخذوا فى الحرب - لا يتماشى مع العدالة بالنسبة للكثيرين الذين ليسوا عبيداً بالطبيعة ولكن أصبحوا عبيداً بالقانون: قانون الحرب، مع أن الحرب نفسها قد تكون جائرة<sup>(٦٠)</sup>.

ويرى البعض أن أرسطو كان واقفيا في قوله بأن كثيرا من الأرقاء كانوا أرقاء بالقانون وليسوا أرقاء بالطبيعة - بعد الأسر في الحرب - لأن هذه كانت عادة شائعة عند الاغريق آنذاك<sup>(٦١)</sup>.

إلا أن صرامة وتزمت فكرة أرسطو عن الرق تبدو واضحة حين يؤكد أن السبب الوحيد لانتفاع السيد بخدمات أرقائه هو معاونته على مباشرة الفضائل البشرية وليس تنمية ثروته أو تعزيز قوته، فإن عجز السيد عن إدراك الفضل انتفى النفع الأصيل الذي يجنيه الرقيق من عبوديته، ألا وهو توجيه حياته توجيها مشمرا بفضل خضوعه لمن هو أفضل منه، وهنا، تنفصم العلاقة بين التابع والمتبوع<sup>(٦٢)</sup>.

ولقد واجه أرسطو نتيجة لأفكاره هذه نقدا شديدا وأخذ عليه شرحه لهذه الفكرة - كما يذكر الدكتور متولى - بهدوء نفسى عجيب، كما أخذ عليه أيضا اعترافه بأن من الأرقاء من هم أهل للحرية، وأن من الأحرار من يستأهلون الرق<sup>(٦٣)</sup>.

لكن هذا الوضع لا يحول دون القول أن أرسطو وإن كان قد برر نظام الرق، إلا أنه قد وضع - خاصة في أواخر حياته - بعض الشروط التي تكفل ادخال بعض الإصلاح على هذا النظام، كما تؤدي إلى التخفيف من شدة وطأته على الأرقاء، وقد نادى بضرورة معاملة الرقيق معاملة حسنة، وبأن يمد له الأمل في أنه سيمنح الحرية يوما ما، كما نصح بحق الأرقاء وقرر في وصيته - قبيل موته - عتق عبده<sup>(٦٤)</sup>.

#### الملكية الخاصة:

يبدو أن أرسطو قد تحرر من آراء استأذه كثيرا، حيث أنه لم يوافق أفلاطون فيما ذهب إليه من حرمان طبقة الحكام من الملكية الخاصة وابطاحتها للطبقات الأخرى، ورأى أن ذلك سيؤدي إلى وجود نظامين منفصلين تماما في الدولة الواحد، مما يؤدي إلى تفككها والقضاء على وحدتها.

وقد اعترض أرسطو على مذهب أفلاطون في كتابه: القوانين عن توزيع الثروة في الدولة على أساس ألا يزيد ما يملكه أغنى الأفراد على ما يملكه أدناهم من أربعة أمثال حيث أن أرسطو قد رأى أن الغنى لن يكتفى بما حصل عليه بل سيطلب المزيد ولو عن طريق التحايل على القانون.

كذلك أخذ أرسطو على أفلاطون عدم تحديد عدد سكان الدولة قائلا أن الزيادة في السكان ستميل بطبيعتها إلى تحطيم ذلك الميزان الذي وضعه أفلاطون لتوزيع الثروة بما يؤدي إلى تغيير الأسس الاقتصادية التي تقوم عليها الدولة، ومن ثم إلى انهيارها<sup>(٦٥)</sup>.

من هنا بدأ أرسطو ينظر إلى الملكية الخاصة باعتبارها شرطا رئيسيا من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية، ولكن مع اباحة أرسطو لهذه الملكية للجميع فإنه قد قيدها بحيث تصبح بالقدر الذي يحقق الخير العام، لأنه رأى أن الملكية اذا ما زادت عن الحد انقلبت إلى عامل تحكم وفساد في الجميع<sup>(٦٦)</sup>.

وقد وقف أرسطو مدافعا عن الملكية الخاصة منكرا أن لها في حد ذاتها أي أثر ضار على الكمال الأخلاقي، ولا تزال آراء أرسطو في الذود عن الملكية خير ما انتجته القرائع البشرية، ومن ثم فقد اتخذها جميع دعاة الملكية الخاصة ركائز فكرية تساند آراءهم<sup>(٦٧)</sup>.

وينى أرسطو موقفه المؤيد للملكية الخاصة على أربعة عوامل هي :

١- الملكية الخاصة حافز Incentive على التقدم، وفي ذلك يقول أنه عندما يكون لكل فرد ممتلكات ومصالح متميزة عن الآخر، ولا يشكو شخص ضد الآخر فإن الأفراد سيحققون تقدما أكثر لأن كلا منهم سيهتم ويركز على أموره وأعماله وملكيته الخاصة، أي أن أرسطو يربط بين المصلحة الفردية Self - Interest وبين التقدم الاجتماعي عن طريق أكبر مجهود فردي وأعلى كفاءة فردية، في حين أنه في النظام الشيوعي، مثلا نجد أن أولئك الذين يعملون كثيرا ويحصلون على القليل سيشتكون حقا من أولئك الذين يعملون قليلا ويحصلون على الكثير.

٢- الخبرة التاريخية Historical Experince لا بد أن الملكية الخاصة تتضمن جوانب إنسانية متأصلة حيث أنها موجودة منذ وقت طويل وأتينا لا يمكن أن نتجاهل تجارب الأزمنة الغابرة. فيرى الدكتور حسن الظاهر أن الملكية الخاصة دافع على الكرم والجد والسخاء، ففي النظم الشيوعية لا يستطيع الانسان أن يكون كريما جوارا بسبب المساواة الحساية التامة في الملكية. أما حيث توجد الملكية الخاصة فيمكن أن يكون هناك كرم وأفعال جود وسخاء لأن الكرم ان هو إلا صوة من صور استخدام الملكية.

٣- انها باعث على السرور Pleasure: فالملكية الخاصة تمنح نوعا من السعادة أو السرور. فالتاس بطبيعتهم مغرمون بحيازة النقود وتملك الأشياء - على أن أرسطو يفرق بين حب الملكية والثروة وبين الانانية والاثرة، وينظر إلى الملكية الخاصة من زاوية احترام الذات Self - respect والتحقق المادى للذات Material Self realization<sup>(٦٨)</sup>.

٤- الحرية Liberty: فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لارادة سلطة عليا<sup>(٦٩)</sup>.

ويفرق أرسطو بين مصدرين للشراء الأول يسميه الاقتصاد، وهو الشراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم، وهو يزداد بفضل ارتفاع العمل نفسه وزيدته<sup>(٧٠)</sup>. ويعتبر هذا المصدر مقيدا للفرد والمجتمع على السواء لما يترتب عليه من زيادة الانتاج، أما المصدر الثانى فيتمثل فى الشراء النقدي فقط والذي يتحقق من المضاربة والاستغلال وهذا النوع وإن كان يؤدي إلى ثراء الأفراد إلا أنه ضار بل وخطير على المجتمع، حيث أن ثراء هؤلاء لا يلتقى مع ثراء اجتماعى حقيقى أى لا يقابله - بلغة عصرنا - زيادة فى الناتج القومى<sup>(٧١)</sup>.

من هنا يتعين ضرورة ضبط هذا النوع الأخير من الشراء ومحاولة القضاء عليه أو على الأقل، الحد منه. وضرورة ذلك تظهر أهميتها فى أن المجتمع المتوازن يمثل البيئة الملائمة لنظام الحكم المتوازن الذى يفضلهُ أرسطو ويستبعد منه كل من يقومون بأعمال المعيشة من المواطنين أى الفلاحين والعمال والحرفيين<sup>(٧٢)</sup>.

وقد كان أرسطو على دراية بالسرور التى تنتج عن الملكية الخاصة ولكنه رأى أن هذه السرور انما ترجع إلى الطبيعة الانسانية وما تتطوى عليه من خبث والتم، والعلاج لهذه الميول ليس هو المساواة فى الملكية، ولكن يمكن العلاج فى الارتقاء بالسنن الخلقية.

فأرسطو يرى أن البداية فى الاصلاح ليست فى أن يتساوى الجميع فى الملكية، كأن تمنع من يملكون من أن يملكوا أكبر أو أن تمنع الذين يملكون قليلا أن يملكوا أكثر، بل هى حسن المعاملة بينهم. وصفة عامة فان المشرع يجب أن يعمل على تحقيق توزيع عادل للملكية وليس توزيعا متساويا ويدعو أن الأكثر أهمية عند أرسطو ليس هو من يملك بل كيف تستخدم الملكية. وهذه مسألة اخلاقية بالضرورة وليست مسألة سياسية اقتصادية<sup>(٧٣)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن أرسطو كان على دراية بأن عدم المساواة الزائد في توزيع الثروة له مخاطره على التوازن والانسجام والتوافق في الدولة، فإذا امتلك البعض الكثير ولم يمتلك الباقون شيئا فسيكون من المستحيل أن تستمر الحكومة الدستورية وستحكم الدولة بأى من النقيضين: نظام أوليغاركى لصالح الطبقة الغنية فقط، أو نظام ديمقراطى لصالح الفقراء. ومن بين صفوف أى من هذين النقيضين قد يظهر حكم الطاغية.

### النظرية العامة للثورات General Theory Of Revolutions

يفرد أرسطو الكتاب الثامن من مؤلفه السياسة للبحث في النظرية العامة للثورات، فيستعرض أسبابها وعللها في جميع أشكال الحكم ونظمه ليصل إلى فرضية عامة مؤداها أن عدم المساواة هو دائما ركيزة أى ثورة في أى شكل للحكم. فيقول أنه على الرغم من أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها، تعترف بحقوق ومساواة تناسبية بين المواطنين غير أنها تحيد عنها عند التطبيق<sup>(٧٤)</sup>.

فالديمقراطية تحدث دائما عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن الأوليغاركية تحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تلوب عندما تفرق الأوليغاركية بين ما هو غنى وما هو فقر. يقول أرسطو فالاولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام في جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسواء، والآخرون مستبدين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا في تنمية امتيازاتهم لأن زيادتهم في اللامساواة<sup>(٧٥)</sup> وعلى هذا تتصور الأوليغاركية أنها فوق المساواة العامة، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة<sup>(٧٦)</sup>.

والثورة تقوم على طرق متعددة: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ دستوريا أو أرستقراطيا أو أوليغاركيا، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر، أى إحلال مبدأ محل آخر، وبالطبع يؤدي هذا إلى تغيير الدستور ذاته، وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمع في أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين وإحلال نفسه في الحكم محلهم. ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه الخصوص في الدول الأوليغاركية والملكية.

ومن ناحية ثالثة قد تؤدي الثورة إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو اضعافه، فالأوليباركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة، وكذلك الأمر في كل مذهب آخر فاما أن تزيد عليه أو تنقص منه. ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادئة إلى تفسير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب أو كإصدار قانون أو إلغاء تشريع<sup>(٧٧)</sup>.

فإذا كان أرسطو قد قرر أن اللامساواة هي السبب الحقيقي والأول للثورات، وأن هذه اللامساواة متحققة أكثر في الحكومة الأوليباركية فإن الحكومة الدستورية تكون أشد استقراراً وأقل عرضة للانقلابات من الأوليباركية، ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليباركية يمكن أن تتولد من عنصرين: أولاً من الأقلية التي تثور على نفسها، وثانياً من الأغلبية التي تثور على الشعب، وهذا لا يمكن وقوعه في الحكومة الدستورية حيث أنها لا تقاوم إلا الأقلية الأوليباركية، كما أن الشعب لا يثور على نفسه<sup>(٧٨)</sup>.

ويعود أرسطو إلى تبيان الملل المختلفة للثورات فيرى أن هناك أسباباً نفسية تسبب الثورات، ومن ثم فقد تحدث عن الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون، فالمرء إذا كان في مركز متواضع فانه يثور لكي يسيطر بسود. يقول أرسطو هذا هو حيفه على العموم الاستعداد النفسي للمواطنين الذين يبدأون بالثورة. وغرضهم من الثورة انما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الفقر ومن البؤس، لأن الثورة في غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو اصدقائهم من عار أو من أداء غرامة<sup>(٧٩)</sup>.

أما بالنسبة للأسباب الثانوية للثورة فترجع إلى الاهانة والاحتقار والخوف أو التماذى في السيطرة أو قد تكون الثورات مرجحها التزوير في الانتخابات والكيد والاهمال مما يؤدي إلى تراكم عدم الرضا أو الشعور بالظلم<sup>(٨٠)</sup>.

ويرى الدكتور على عبد القادر أنه اذا كان السبب الأساسي، الثورات - عند أرسطو - هو الاستعداد النفسي الناشئ عن عدم المساواة، فان فكرة المساواة على أساس من الحقوق الطبيعية لم تكن معروفة تماماً لأرسطو، ومن ثم فان مفهومه للمساواة يجب أن يعالج من منطلق الأوضاع السياسية والاقتصادية النسبية للأفراد في عصره، فحالة عدم المساواة هي نتيجة اما لامتياز فئة من المواطنين بمراكز سياسية متميزة لا يشابهه تمتع بمثل

من الناحية الاقتصادية، أو لامتتع فئة بـمميزات اقتصادية مؤثرة دون أن يكون لها نفس الامتياز فى المجال السياسى. فحالة عدم التطابق والتماثل هذه تؤدى إلى ترسيخ الحساسية بعدم المساواة فى المجتمع، وعلاج مثل هذا الوضع لا يكون إلا فى القيام بثورة تصحح أوضاع أولئك الذين يقدرّون على القيام بها<sup>(٨١)</sup>.

فالثورة لا تتدلّع اذن، عندما يعمل غير المتساوين بنسبة ما بينهم من فروق، وانما هى تقوم فى حالات عدم تطابق الأوضاع الاقتصادية والسياسية داخل كل طبقة فى المجتمع مما يؤدى إلى تشجيع الاضطرابات السياسية - وهكذا يمكن اختزال تصورات أرسطو عن الثورة وأسبابها بالفرضية الآتية:

أن اـحتمال الثورة يبدو قائما عندما تنفصل القوى السياسية عن القوى الاقتصادية - فالدولة التى تتمتع بتوافق فى حياتها الاقتصادية والسياسية تنعم بنظام سياسى متوازن ومستقر وعادل. ولا يكون هذا التوافق السياسى - الاقتصادى إلا حيث تكون هناك طبقة وسطى كبيرة من حيث العدد ومن حيث القدرة وفوق الامكانيات.

ومع أن ارسطو لم يبين، وهو يستعرض أسباب الثورة، أى درجات الفصل بين القوى السياسية والاقتصادية تؤدى إلى نقطة الخطر فى التوازن السياسى، إلا أن ذلك لا يحول دون القول أن الفرضية التقييمية لأرسطو عن العلاقة بين القوى الاقتصادية والقوى السياسية قد أثبتت صحتها فى العصور اللاحقة<sup>(٨٢)</sup>.

ويوضح أرسطو بعد ذلك أنه يجب التفرقة بين الثورة وبين المشاكل السياسية الصغيرة أو الانتفاضات السياسية البسيطة التى تمر عرضا حيث أن الثورات تتطلب شعورا أعمق بعدم الرضا وتهدف إلى تغييرات أكثر جذرية، وهذا الشعور قد يكون لسبب متوهم أو قد يكون نتيجة لعدم وضوح القوة السياسية والاقتصادية القائمة - كما سبق ذكره - كما يوضح أن الثورات تكون نارة بالعنف وثارة بالخدعة<sup>(٨٣)</sup>.

وفى النهاية يقدم أرسطو مجموعة من الوسائل التى تعمل على حفظ الدولة وعدم قيام الثورات فيها، فيحصيها فى وسائل عديدة أبرزها: الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه، وتدعيمه وتقويته باستمرار، والتصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين، تحديد مدى زنى، معين للوظائف الرئاسية، القضاء على



المشاحنات والخصومات أولاً بأول، حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطي دائم منها للدولة، حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصاً الأكفاء منهم، رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الاعانات المستمرة لهم، وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء، تحرى الحاكم للفضيلة والعدالة، مطابقة التربية لبداً الدستور، يقول أرسطو ان أنفع القوانين، أى القوانين المصدق عليها باجماع المواطنين، تصير لغوا اذا كانت الأخلاق لا تطابق المبادئ السياسية ..... لأنه ينبى أن يعلم حق العلم أنه اذا حاد مواطن عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الاخلال بالنظام<sup>(٨٤)</sup>.

### أسس الدولة المثالية عند أرسطو:

لم يعمد ارسطو - كما عمد افلاطون - إلى بيان تفصيلى لنظام الدولة المثالية، انما اقتصر فقط على بيان العناصر أو الأسس التى تقوم عليها هذه الدولة التى يطلق عليها أحيانا الحكومة الدستورية وأحيانا الجمهورية فإذا كان الباحث قد تحدث - فيما - سبق عن نظرية أرسطو فى الدولة بصفة عامة، من حيث نشأتها، ونظامها، ونظم الحكم فيها، وسلطانها، وعن نظرية أرسطو فى الرق وفى الملكية والثورة، فان الحديث سيقصر هنا على أسس هذه الدولة التى تلخص فيما يلى:

### ١ - سيادة أحكام القانون:

اذا كانت السلطة عند افلاطون ظاهرة خاصة فردية ترتبط بشخصية الحاكم، يمارسها الفيلسوف أو الحكيم على أنها خاصة بشخصه ونالها بفضل علمه ومعرفته، ومن ثم فهى مطلقة يستخدمها الحاكم وفقاً لمشيئته التى لا تخفى، دون أن تقيد بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة فالحاكم عند افلاطون، ليس ملزماً بوضع قواعد عامة مسبقاً ليطبقها على الحالات الفردية بل يفصح عن ارادته فى كل حالة خاصة وفقاً لظروفها وملابساتها، ومن هنا يقال أن الخاص يسمو على العام عند افلاطون<sup>(٨٤)</sup>.

أما أرسطو - فعلى العكس من ذلك - يرى أن السلطة تنبع من الجماعة، وبالتالي تكون السلطة للقانون وليست للحاكم كما يقول أفلاطون. ومبدأ سيادة أحكام القانون ليس مجرد ضرورة، بل هى شرط لصلاحية النظام<sup>(٨٥)</sup>. فمهما اتصف الحاكم بالمقل

والحكمة فهو بشر وليس الها منزها عن الخطأ. ومن ثم فلا غنى له عن القوانين، لأن القانون - كما سبق ذكره - هو العقل مجردا عن الهوى، اذ يتمتع بصفة التجريد التي لا يمكن أن يرقى إليها بشر<sup>(٨٦)</sup>.

لذلك يرى أرسطو أن توكل مهمة وضع القوانين - أى تلك التشريعات أو المبادئ والقواعد العامة - إلى الشعب بحيث لا يترك للحكام - الملوك أو غيرهم من رجال السلطة التنفيذية - سلطة إلا فى المسائل الفردية، على أن تكون سلطتهم هذه خاضعة لأحكام القانون<sup>(٨٧)</sup>.

## ٢ - التعليم:

يعتبر التعليم أحد الأسس الهامة التي ارتكزت عليها دولة أرسطو المثالية، حيث رأى أرسطو أنه عملية لتحويل الناس إلى مواطنين صالحين، أو لتدريبهم على ممارسة الفضيلة، ومن ثم فإن أرسطو يوصى بوضع التعليم تحت الاشراف المباشر للدولة.

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه افلاطون يعود فيقبل فكرته عن تنشئة الحكام وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من زراع وصناع وتجار كما هو مفصل فى الجمهورية، إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية<sup>(٨٨)</sup>.

كذلك فإن المنهاج التربوى الذى اقترحه أرسطو يتفق فى وجوه كثيرة مع ذلك الذى اقترحه افلاطون: فهو يقوم على أساس التعليم الإلزامى، وازدراء ذلك التعليم الذى يبنى المنفعة<sup>(٨٩)</sup>. وهو يستهدف الأطفال الذين سيصبحون مواطنين مع استثناءه للعبيد - الذين عليهم أن يتعلموا فنونا نافعة كفن الطهى لكن هنا الفن لا يشكل جزءا من التعليم المقصود.

وحين يشرح زرسطو منهاجه التربوى يستثنى منه المرحلة العليا التى اقترحها افلاطون فى برنامجهِ. وبذلك تصبح المرحلة الأولى للتعليم - التى تمتد حتى سن الشباب - هى الأساس والمبتنى، ومن ثم فهو يقسمها سباعيا - أى كل سبع سنوات - إلى ثلاث مراحل<sup>(٩٠)</sup>.

١- المرحلة الأولى: وتبدأ من الميلاد وحتى سن السابعة: وتتركز العناية فيها على بناء أجسام الأطفال صحياً ورياضياً ابتغاءاً لتحملهم لمناعب المناخ وقسوته، مع وجوب حمايتهم من القصص المخلة بالآداب، ومن المناظر التي تسيئ إلى العين.

٢- المرحلة الثانية: وتبدأ من السابعة وحتى سن البلوغ: وخلالها يجرى تعليم المواطنين وتدريبهم على أداء أعمال وليس على تفهمها وتحليلها - هذه التدريبات يجب ألا تدفعهم إلى حيوانية متوحشة بل إلى لطف وتوافق حركي وجمال بنية وكمال جسد ثم يكون دور الموسيقى لتغذية العقل داخل إطار الجسد المتكامل.

٣- المرحلة الثالثة: وتمتد حتى سن الحادية والعشرين، ويكون هدف التعليم فيها خدمة المجتمع فيتحول المواطنون الطائون - في صغرهم - إلى قادرين على الحكم - في كبرهم - وخلال ممارستهم لبعض واجباتهم المدنية يتعلمون قدراً من الحكمة والفلسفة للتدريب على استعمال القدرات العقلية في تقليل ما يحيط بهم من مشكلات حتى يصلوا إلى فلسفة التأمل.

#### ٣- العدالة:

يميز أرسطو في الفصل الخامس من كتابه الأخلاق بين معنيين للعدالة: فهي من ناحية توازي كل الفضيلة الخلقية حيث أن الرجل العادل هو الرجل الورع الفاضل الشريف. وهي من ناحية أخرى فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والكرم، أو هي تلك الفضيلة التي يتحلى بها الإنسان في معاملاته مع الآخرين في أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك<sup>(٩١)</sup>.

من هنا يرى أرسطو أن العدالة هي أساس سعادة الفرد، لأنه يرى أن السعادة في الفضيلة، وأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فنجد مثلاً أن فضيلة الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن من ناحية والتهور من ناحية أخرى، وفضيلة الكرم وسط بين رذيلتي البخل والتبذير.

وإذا كانت العدالة هي أساس سعادة الفرد، فانها تعد بالتالي أساس سعادة الدولة لأنها تكفل حسن سير نظمها. كما تكفل استقرار اذلة الحكم، فالوسط هو خير الأمور<sup>(٩٢)</sup>.

بناءً على هذه الفكرة - أن الوسط هو خير الأمور - انتهى أرسطو إلى القول بأن الطبقة الوسطى - التي هي وسط بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة - تعد خيراً من هاتين الطبقتين وأجدر منهما بتولى مهام الحكم<sup>(٩٣)</sup>.

وبعد هذا العرض - لأسس الدولة المثالية عند أرسطو - يطيب للباحت أن يعرض أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف التي يمكن استنتاجها من ثانيا المنطلقات الفكرية والمنهجية التي أوردها كل من أرسطو وأفلاطون.

فواضح السبب أو الاتفاق تبدو واضحة في أن أرسطو - رغم واقعيته - كان كأستاذه أفلاطون في أنه جعل نقطة البداية في كتاباته هي البحث في الدولة المثالية، لذلك فأن كلا منهما قد قدم تصوراً لدولة مثالية تهدف إلى تحقيق الحياة السعيدة للجماعة، وأن تحقيق هذا المطلب لا يمكن أن يقوم إلا على العدالة والفضيلة التي تكتسب بالتعليم ومن ثم فقد جعل كلا منهما شؤون التعليم في يد الدولة، ومن ناحية ثانية فقد اتفق الفيلسوفان في القول بأن الحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق إلا في إطار دولة المدينة التي تضع السلطة في أيدي ذوي الفضل والمعرفة. وحيث أن الفضيلة لا يمكن أن يكتسبها الجميع وأنها تنحصر في بعض الأفراد دون الآخرين، فقد حاول كل من الفيلسوفين أن يقيّد صفة المواطنة بشروط معينة تحقق فكرة المواطن الصالح.

ولكن هذا التشابه بين الفيلسوفين لا يعني عدم وجود اختلاف بينهما، فقد ظهر هذا الاختلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون في الآراء والانتقادات التي أبداهما الأول نحو ما كان الثاني يأخذ به ويعتقد، وبدا ذلك واضحاً في التهجم الذي أبداه أرسطو تجاه ما نادى به أفلاطون من شيوعية المال والنساء - كما ظهر هذا الاختلاف واضحاً في وجهة نظر كل منهما ومبده.

فأفلاطون يجسد المثل والفلسفة، بينما يجسد أرسطو العلم والواقع، وقد بدأ ذلك واضحاً في عدم تسليم أرسطو بالمثالية المطلقة - عكس أفلاطون - وتمييزه بين المثالية المطلقة والمثالية النسبية التي يمكن تحقيقها في إطار الواقع. لهذا يمكن القول أن أرسطو قد اهتم بما هو قائم فعلاً أكثر من اهتمامه بما يجب أن يكون، ومن ثم فهو قد واجه المشكلة السياسية في المدينة اليونانية بطريقة وضعية، وقد جعل من الخبرة نقطة البدء في الدراسة التي يقدمها.

وفضلا عن ذلك، فإن أفلاطون لا يرى إلا نظاما واحدا مثاليا، بينما يرى أرسطو أن النظام الأصلح يختلف من بلد إلى بلد تبعاً لظروفها الجغرافية والاقتصادية وحسب طبيعة شعبها وأخلاقه. ولذلك يعد الكثير من النظم السياسية مقبولا وصالحا نسبيا.

وأخيرا فقد آمن أرسطو بالكثرة وبأن رأى الأغلبية يفوق رأى الفرد مهما تخلى ذلك الفرد بحميد الصفات وضروب المعرفة والحكمة، ولذلك فقد جعل من الطبقة الوسطى عمادا لنظامه السياسى. أما أفلاطون فقد جعل قاعدة مجتمعه السياسى هى دكتاتورية الفرد العاقل أو العدد المحدود جدا من العقلاء<sup>(٩٤)</sup>.

وفى النهاية يمكن القول أنه لا تزال لهذا المفكر الكبير - رغم تعرضه لبعض حواش النقد - بعض الآراء والملاحظات التى تحتفظ بقوتها ودقتها حتى اليوم رغم ما مر عليها من قرون، منها:

١- الدستور الصالح ليس هو الصالح لطبقة واحدة فقط ولو كانت الأغلبية بل هو الذى يهدف لصالح الأمة جميعا.

٢- قد يحدث أحيانا أن نجد بلدا ذا دستور غير ديمقراطى ولكننا اذا نظرنا إلى الواقع نجده ديمقراطيا، كما أننا قد نجد بلدا ذا دستور ديمقراطى، ولكننا اذا نظرنا إلى التطبيق نجده يحكم أوليغاركيا، أى بواسطة طبقة من الأغنياء تحكم الشعب لصالحها الخاص لا لصالح الشعب<sup>(٩٥)</sup>.

وكان أرسطو يريد بذلك أن ينبه أذهان المفكرين إلى أنه من أجل أن يتبين كنه نظام من أنظمة الحكم ومن أجل أن يكون عته رأيا سليما صحيحا، يجب ألا تقف النظرة إليه عند حد النظر إلى دستور ذلك البلد - أى ذلك النظام الذى تبينه النصوص الدستورية المدونة على الورق - انما يجب كذلك - بل وقبل ذلك - أن تمتد النظرة حتى تشمل كيفية تطبيق ذلك النظام أو الدستور فى الحياة العملية الواقعية، اذا أن التطبيق قد يختلف مع النصوص المدونة فى الدساتير.

٣- مما يكفل للدولة احتفاظها بنظامها السياسى، وجود شبح خطر مائل أمامها يهدد كيائها، لذلك نجد أحيانا حكاما يصورون لمواطنهم وجود صورة لمثل ذلك الخطر، وقد يكون الواقع أن خيوط ذلك الخطر كانت من نسج خيال أولئك الحكام<sup>(٩٦)</sup>.

٤- يجب العمل عن طريق التشريع على ألا يحرز فرد من الأفراد قدرا كبيرا زائدا عن الحد للمعول من الثروة أو من السلطة أو حتى من الثقة<sup>(٩٧)</sup>.

٥- أن الشعب لا ينظر بعين الغيرة إلى من ينظر اليهم بعين التقدير<sup>(٩٨)</sup>.

ويدعو أن أرسطو يقصد بذلك أن يقول أنه إذا كان المحكومين الفقراء من الشعب ينظرون عادة بعين الغيرة والحسد إلى الحكام الأغنياء إلا أن أولئك لا ينظرون بمثل هذه العين إلى من كان يقوم بمهمته باخلاص وكفاية من هؤلاء الحاكمين فاستحق بذلك تقدير المحكومين.

٦- يذهب أرسطو أخيرا إلى لجنة الحرب، واعتبارها دليلا على عدم كفاية قدرات الدولة من الناحية الاقتصادية، مما يجعلها تغير على جيرانها طلبا لامكانات أخرى، وإذا كان الرجل العادل عند أرسطو هو الرجل الفاضل الشريف الذى لا يمتدئ على الآخرين، فإن الدولة العادلة الفاضلة هى التى لا توجه قواتها للدوان على الدول الأخرى، إلا أنه يقدم لمفهوم الحياة الإيجابى الذى تأخذ به كثير من الدول الآن، بمعنى أنه لكى تضمن السلام، ولكى تضمن عدم وقوعك فريسة مستعبدة فى يد الآخرين، عليك أن تأخذ بالقوة وما تستطيع أن تحققها بالنسبة لك<sup>(٩٩)</sup>.

وبعد ، فمما لا شك فيه أن أرسطو قد ترك تراثاً ضخماً فى مجال الفكر السياسى ، فعظمة أرسطو لا تأتى فقط من عمق فكرة وتحليله، وإنما تأتى من كونه يعتبر آخر المفكرين الذين يمثلون فى ذاتهم مدرسة فكرية، وبعد عصر المدارس الفكرية هذه، عرف الاغريق عصر المدارس الفكرية الجماعية التى عاصرت أحداثاً وتطوراً تفهقرباً فى الواقع وأيضاً فى الفكر<sup>(١٠٠)</sup>، مما جعلها تدعو لفكرة الدولة العالمية ومبادئ العدالة الطبيعية وتسوى بين الأفراد بالنظر إلى أنهم ينتمون جميعاً إلى أسرة واحدة تقوم على الحب والتعاون والائلاء.

وخمود الحركة الفكرية عند الاغريق يرجع إلى ما أحدثته فتوح الاسكندر الأكبر من تغيير شامل فى بلاد اليونان، إذ فتحت آفاقاً جديدة، وأظهرت قصور المدينة اليونانية المستقلة عن أن تلعب وحدها دوراً سياسياً ذا شأن.

وعقب وفاة الاسكندر، تنازع قواده امبراطوريته فيما بينهم، وقامت بينهم الحروب والخلافات، كل هذا كان من شأنه أن أخذت نظرية دولة المدينة التي أقام عليها أرسطو وأفلاطون نظرياتها السياسية، في الأفول والانحيار.





## هوامش الفصل الخامس

(١) ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق. م في تراقيا. أى أنه لم يكن مواطناً أثينياً وقد توفي بعد وفاة تلميذه الاسكندر الأكبر بسنة، أى عام ٣٢٢ ق. م. وبذلك يكون أرسطو قد عاش ٦٢ سنة.

سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٢) وهنا نلمس الفرق كبيرا بين فيلسوف تصدى للاتهام وواجهة ورفض الهروب بعدما أتبع له، وآخر غشى على نفسه فأقر السلامة مختفيا من غيها.

عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٤) وتبلغ نحو ١٥٨ دستور.

(٥) ويوضح الدكتور عبد الحميد متولى هذا الكلام بقوله: يجب ألا يفوتنا أن ثمة مبادئ أو مثل عليا تستهدفها الشعوب في أنظمتها في كل زمان ومكان: تلك هي مبادئ الحرية والمساواة والشورى والملاحة فهي مبادئ لم تتغير بتغير الزمان والمكان ولكن هذه المبادئ حين نريد تطبيقها في الحياة العملية على الأنظمة السياسية تتخذ لها صورا مختلفة باختلاف ظروف الزمان والمكان، وكان من ذلك أن هذه المبادئ يختلف مدلولها باختلاف الأزمنة والأمكنة، فما كان يقصد مثلا مبدأ الحرية في الديمقراطيات القديمة يختلف عما كان يقصد به في عصر الثورة الفرنسية أو في عصرنا هذا.

عبد الحميد متولى، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٦٥-٦٦.

(٦) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص: ١١٧.

(٧) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٧٤.

(٨) وقد باعد بينه وبين ممارسة السياسة فوق ذلك زواجه من فتاة أصلها من الرقيق وقد كان هذا الزواج بمثابة الهوة التي فصلت بينه وبين أهل ألبانيا الذين لم يغفروا له أبدا هذه الزهجة.

M. Pre'lot, Politique d' Aristote (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), P. XVIII - XXI.

(٩) مهابين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ١١٢ - ١١٥، وكذلك:

عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٦٦.

وكذلك: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة البنايع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص: ٣.

(١٠) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(١١) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٧٥.

(١٢) ثروت بدوي، نفس المرجع، نفس الموضوع.

(١٣) لذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية التي أشار إليها الاجتماعيون المعاصرون والتي يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الانسانية أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

(١٤) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٢٠٨.

ويقصد أرسطو بالدولة، المدينة، ولا فرق عنده بينهما.

أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

(١٥) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة ١١، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص: ٩٦.

(١٦) على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٦١.

- (١٧) أرسطو، الأخلاق النicomache، وكذلك وردت في السياسة، نقلا عن:
- إبراهيم شلي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٢٣.
- (١٨) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ١٠٧.
- (١٩) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٦.
- (٢٠) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٦١.
- (٢١) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) صفحات ٢٢٥ - ٢٢٦.
- (٢٢) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٤.
- (٢٣) علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٦٢.
- (٢٤) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٦٢.
- (٢٥) علي عبد المعطي، المرجع نفسه، ص: ٦٣.
- (٢٦) علي عبد المعطي، الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص: ٦٧.
- (٢٧) علي عبد المعطي، الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص: ٦٨.
- (٢٨) أرسطو، السياسة، الكتاب الرابع، الباب العاشر، الفقرة ٨ نقلا عن: علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٦٨.
- (٢٩) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، مرجع سابق، ص: ٢٣٣.
- (٣٠) إبراهيم شلي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٢٥.
- (٣١) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٦.
- (٣٢) يميز أرسطو بين الدولة والحكومة: فالدولة عبارة عن اجتماع للمواطنين بينما الحكومة هي اجتماع أولئك المواطنين القاضين على زمام السلطة في مجتمعهم ولديروا شئونه فالحكومة وسيلة ملموسة وحقيقية لتنفيذ أهداف الدولة

ومزاولة وظائفها السياسية والخلقية. وبينما تتغير الحكومة بتغير القابضين على السلطة العليا في المجتمع، لا تتغير الدولة، مطلقاً، إلا بتعديل دستورها، وتشكل الحكومة في دولة أرسطو على أساس من عراقة الأصل والميلاد أو الثروة أو العدد. على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٤٨، كذلك غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٢٣) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨١.

(٢٤) ويدل أن الفرق الوحيد بين معالجة أفلاطون وأرسطو للموضوع هو أن الأول يصف الدولة الدستورية بأنها تلك التي تخضع للقانون، ويصفها الثاني بأنها تلك التي تحكم للصالح العام، وفي ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية، فإنه قد رأى أن الوصيفين يكادان أن يؤديا إلى نتيجة واحدة سبيل، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ١٢٨ - ١٢٩

وهو للملاحظ أن أرسطو قد أدرج النظام الديمقراطي ضمن الصور الفاسدة لأنه هو الذى حكم على أستاذ أستاذه بالاعدام.

(٢٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٢.

(٢٦) أرسطو، السياسة مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٢٧) على عبد المعطى، الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص: ٧٠.

(٢٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢٩) يستعمل أرسطو كلمة Poitie أو Politicia فى تسمية هذه الحكومة وهى كلمة يمكن أن تطلق على جميع نظم الحكم، وقد سبقه فى استعمالها كثيرون منهم هيبودام وأفلاطون. وأصدق ترجمة لها هى الدستور. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، هامش ص: ٨٢.

- (٤٠) نيقولو ميكافيللي، الأمير، تراث الفكر السياسي، قبل الأمير ومعه، ط ١١، تعريب خيري حماد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢) ص: ٢٢٦.
- (٤١) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ٨٣ - ٨٤.
- (٤٢) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٥.
- (٤٣) لأن الغنى الفاحش يولد الفرور والعنجه ويبحث على الاستهتار بالسلطة والاستهزاء بالقانون.
- (٤٤) لأن الفقر وأن كان يجعل النفس على الخنوع واليأس فانه يخلق فيها الحقد والحسد.
- (٤٥) علي عبدالمطلي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٧١.
- (٤٦) إبراهيم شلي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ١٣٢ - ١٣٣.
- (٤٧) عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٣.
- (٤٨) علي عبد المطلي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، صفحات: ٧٣ - ٧٤.
- (٤٩) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، الكتاب السادس، الباب الحادي عشر، فقرة ١، ص: ٣٤٥.
- (٥٠) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٥٤.
- (٥١) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١٢، ف٤، ص: ٣٥٧.
- (٥٢) علي عبد المطلي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، صفحات: ٧٥ - ٧٦.
- (٥٣) إبراهيم شلي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٣٢.
- (٥٤) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١١، صفحات: ٣٤٥ - ٣٥٧، وكذلك:
- عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٤.
- (٥٥) علي عبد المطلي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، صفحات: ٧٦ - ٧٧.

(٥٦) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، صفحات:

٤٧ - ٤٨.

(٥٧) أرسطو السياسة، مرجع سابق، صفحات: ٩٨، ٣٣، ١٠٢ - ١٠٦.

(٥٨) لكن هذه كانت مجرد أمنية لأرسطو، ولا يصح أن تمد بمثابة تعبير أو تصوير للأوضاع

القائمة اذا ذلك، فلا يصح أن يظن أن طبقة المواطنين - في دولة مثل أثينا

- كانت طبقة مترفة لا تعرف من ضروب العمل غير الاشتغال بالشئون

السياسية، سيان، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣.

(٥٩) وحيث أن اليونانيين عامة لديهم تفوق ذهني، - كما أوضح أرسطو وفقا للنظرة السائدة

في اليونان القديم - فاتهم لا يمثلون مصدر للرق - والغريب في الأمر أن

أرسطو - ذلك المفكر الواقعي - تجده وقد تأثر بالعصبية اليونانيين يقصر

اطلاق لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم أما العبيد فهم غير اليونانيين وهم

البربر. أبو يان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص: ٢٢٧.

(٦٠) حرية مجاهد، الفكر السياسي، من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٨٨.

(٦١) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(٦٢) فؤاد شبل، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

(٦٣) عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات:

٧٥ - ٧٦.

(٦٤) يرى الدكتور متولي، أن ذلك ان دل على شيء فانما يدل على أن كلام أرسطو قد

حمل في طياته معنى التحول عن رلّه السابق بيانه يصدد الرق متولي،

الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٦.

(٦٥) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٦٢.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٣١.

- (٦٧) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٢.
- (٦٨) حسن الظاهر، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٦.
- (٦٩) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٢.
- (٧٠) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ٦٦.
- (٧١) ومن الجدير بالذكر أن أرسطو ينفذ الربا لأنه أبشع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة، لأنه مبادلة المال بالمال، فهو ربح يأتى عن طريق النقود نفسها وليس من عروض التجارة ومضى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح «فالنقود لا تلد نقود». أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٧، وكذلك: فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، مرجع سابق، صفحات ٢١ - ٢٢.
- (٧٢) ابراهيم شلى، تطور الفكر لسياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٥.
- (٧٣) حسن الظاهر، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٧.
- (٧٤) أرسطو، السياسة، ك ٨، ب ١، ف ٢، ص: ٣٨٢.
- (٧٥) أرسطو، السياسة، ك ٨، ب ١، ف ٢، ص: ٣٨٣.
- (٧٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٧٧.
- (٧٧) على عبد المعطى، المرجع السابق، ص: ٧٨.
- (٧٨) المرجع السابق، ص: ٧٨.
- (٧٩) أرسطو، السياسة، ك ٨، ب ١، ف ٢، ص: ٣٨٧.
- (٨٠) محمد عبد الحز نصر، الثورة والمجتمع الاشتراكى (الاسكتريه: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٦٦)، ص: ٣٢.
- وليزيد من المعلومات عن علل الثورات فى الحكومات الدستورية والأوليجاركية والأرستقراطية والملكية، انظر: على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٨١ - ٨٢.

- (٨١) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص: ١٦٤ .
- (٨٢) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص: ١٦٦ .
- (٨٣) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٠٠ .
- ويرى الدكتور اسماعيل سعد رغم ذلك - أن أرسطو قد خلط بين الثورة والانقلاب .  
اسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق ، ص: ٥٦ .
- (٨٤) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٤١٢ وما بعدها ، وكذلك : على عبد المعطى -  
الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٨٣ .
- (٨٥) لروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٧٨ .
- (٨٦) قد يقال أن أفلاطون قد سبق أرسطو - في كتابه «السياسة»، و «القوانين» - في مسألة  
تأكيد سيادة القانون، غير أنه يجب أن يكون واضحا أن أفلاطون حينما أشار  
إلى ذلك قد جمل من تلك الدولة - المختلطة - درجة تلى في صلاحيتها  
دولة المثالية، في حين أن أرسطو قد اعتبر دولة القوانين أسمى صور التنظيم  
السياسي فأعطاهما صفات التفوق والامتياز على ما عندها من أشكال وتنظم  
الحكم الأخرى.
- على عبد القادر، تطور الفكر السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٥ . وكذلك : غانم صالح الفكر  
السياسي القديم، مرجع سابق، صفحات : ١٠٩ - ١١٠ .
- (87) G. Sabine, T. Thorson, A History of political Theory (Halt:  
Saunders International Editions, 1973), P. 227.
- (٨٨) عبد الحميد متولى، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٢ .
- (٨٩) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج٧، مرجع سابق، ص: ٢٣٤ .
- (٩٠) سابين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٢٤ .
- (٩١) غانم صالح ، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، صفحات : ١١٣ - ١١٤ .



- (٩٢) لمزيد من التفصيل : انظر : على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق صفحات : ١٦٠ - ١٦١ .
- (٩٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٦٧ .
- (٩٤) ومن ثم يسهل عليها أن تحظى برضاء الشعب. متولى، المرجع السابق، ص: ٧٨ .
- (٩٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٨. وكذلك : غانم صالح الفكر السياسى القديم ، ص: ١٢٨ .
- (٩٦) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٨٠ .
- (٩٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٠ .
- (٩٨) متولى، الوجيز، مرجع سابق، ص: ٨٢ .
- (٩٩) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٣١ .
- (١٠٠) من أمثال فلسفات الرواقية والايقورية والكلية.
- إبراهيم شلى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٣٦ .



## الفصل السادس

### الفكر السياسي عند الرومان



## الفصل السادس

### الفكر السياسى عند الرومان

إذا كانت فكرة السيادة من أهم الأفكار السياسية عند الرومان - كما يرى صاحب المدخل - فانه يطيب للباحث أن يعرض العصور الثلاثة التى مرت بها الدولة الرومانية القديمة - الملكى، الجمهورى، الأمبرطورى - مبينا من تقع فى يده السيادة، ومدى ما حققته الدولة من إعلاء لفكرة الإرادة العامة خلال هذه العصور، لينتقل بعد ذلك إلى عرض أهم المفكرين الذين عظموا هذه الفكرة وأعلوا من شأنها.

#### أولاً: العصر الملكى:

استمر هذا العصر فترة تجاوزت مائة عام، وكما كان الحال بالنسبة للطبقات الاجتماعية فى أثينا، كانت هناك بعض الطبقات الاجتماعية فى المجتمع الرومانى، فكانت هناك طبقة الأحرار - التى تماثل طبقة المواطنين فى أثينا - وطبقة الأرقاء التى كانت تشكل قاعدة الهرم الطبقي<sup>(١)</sup>.

وقد انقسمت المؤسسات السياسية فى هذا العصر إلى ثلاثة عناصر

أساسية هى:

١- الملك.

٢- مجلس الشيوخ: يتكون أساساً من رؤساء القبائل الذى كان الملك يستشيرهم فى القضايا الهامة، والذين يباشرون سلطة الملك بعد موته حتى يتولى الملك الجديد شئون الحكم.

٣- مجلس الشعب: يضم هذا المجلس فى عضويته جميع الرجال، ويتمثل اختصاصاته فى اقتراح القوانين وتقرير أمور السلم وإعلان حالة الحرب

وعقد المعاهدات ومباشرة المشروعات المتعلقة بالشئون المدنية والقضائية<sup>(٧)</sup>

### ثانياً: العصر الجمهورى:

تأسس هذا النظام عقب اقضاء آخر الملوك الرومان، وكان نتيجة لعدة صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومان التى كان لها حق التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، واستمر هذا العصر حتى إعلان النظام الأمبراطورى فى القرن الأول الميلادى<sup>(٨)</sup>.

وتتمثل الهيئات السياسية فى هذا العصر فى انتقال منصب الملك إلى هيئة جديدة هى هيئة القناصل، حيث ابتدع الرومان هذا النظام الذى أساسه قيام مجلس الشعب بانتخاب قنصلين كل عام، ولايجوز تجديد فترة رئاسة كل منهما إلا بعد مضى عشرة أعوام تالية، وإلى جانب هيئة القناصل وجدت حينئذ مجلس الشيوخ ومجلس الشعب<sup>(٩)</sup>.

### ثالثاً: العصر الأمبراطورى:

بدأ هذا العصر فى القرن الأول الميلادى، فحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل، واستتبّت أوضاعها، وإزدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكّنها من إقامة الأمبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى، وتنقسم إلى أمارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى<sup>(١٠)</sup>.

أما عن المؤسسات السياسية فى هذا العصر فقد أعلن الأمبراطور أغسطس إبقاءه فى بادئ الأمر على نفس المؤسسات السياسية التى كانت

موجودة في العصر الجمهوري والتي تمثلت في مجلس الشيوخ والشعب، إلا أن الأميرطور أغسطس مالبث أن عدل عن هذه المؤسسات، وأصبح يستأثر بالسلطة وحده<sup>(١)</sup>.

هذا بالنسبة للنظام، فإذا ما انتقلنا إلى الفكر وجدنا أن الرومان لم يحاولوا دمج الفرد في الدولة - كما فعل الأغريق - ولم يحاولوا الإقلال من أهمية الدولة كما فعل الأبيقوريون<sup>(٢)</sup>، ولكنهم فصلوا الفرد عن الدولة، وجعلوا لكل منهما حقوقاً وواجبات، ونظروا إلى الدولة على أنها وجدت أساساً للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانوني أيضاً له حقوق يجب حمايتها من الآخرين، ومن الدولة<sup>(٣)</sup>.

فمنذ بداية تطور الرومان اقتنعوا بأن للمجتمع سلطة أمره غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها لشخص ما. وقد أطلقوا على فكرة السيادة المطلقة اسم Imperium ووصفوها بأنها العلامة المميزة للمجتمع<sup>(٤)</sup>.

---

(١) اعتبرت الأبيقورية - ٣٤١ - ٢٧٠ ق.م - أن الغرض الأسمى للحياة هو تحقيق السعادة للفرد، وعرفت السعادة بأنها اشباع الرغبات الروحية والثقافية والمادية بكل فرد - ورأت أن الحياة السياسية عبء ثقيل، فالرجل العاقل عندهم لا يشترك في الحياة العامة إلا إذا حملته على ذلك مصالحه الشخصية - ويتسارى عندهم نظام الحكم الاستبدادي ونظام الحكم الديمقراطي.

لمزيد من التفصيل عن الأبيقورية راجع: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠) ص: ٢٥٧ وما بعدها.

ويؤكد فكرة السيادة هذه دعوة بوليبيوس<sup>(٩)</sup> إلى النظام المختلط الذي يقوم على أحسن ما هو موجود في الأنظمة الثلاثة: الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية، بحيث أن قوة هذا الاختلاط لاتسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركي أو أرستقراطي أو ديمقراطي.

كما أن الشعب عند بوليبيوس هو صاحب السلطة العليا، فلا يمكن تقرير أى قانون دون موافقته، إذ أن له حق قبول أو رفض أى قانون، كما أن كلمته هى العليا فى مسألتى السلم والحرب، وهو القاضى الحكم فى معظم القضايا، كما أنه هو الذى يوزع الوظائف على من يستحقونها<sup>(١٠)</sup>.

ومما يؤكد اعلاء بوليبيوس لإرادة الشعب دعوته إلى تعادل وتوازن السلطات<sup>(١١)</sup>. فلا تقضى سلطة الأميراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الشعب.

وقد كان لأفكار بوليبيوس أكبر الأثر على شيشرون<sup>(١٢)</sup>. حيث أخذ عنه إعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها، ومبادئه بنظرية الدساتير المختلفة، ويتعادل السلطات، وبالتحام الأرستقراطية والديمقراطية<sup>(١٣)</sup>.

وقد عرف شيشرون الدولة بأنها "مصلحة الناس المشتركة" وعرفها كذلك بأنها "مجتمع القانون Community of Law" أى أنها يجب أن تقوم على

---

(٩) يعد بوليبيوس - ٢٠٤ - ١٢٢ ق.م. - الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار، إذ

سبقه فى مثل هذا العمل هيردوت وثيودينس.

(١٠) ولاشك فى أثر ذلك على نظرية فصل السلطات عند لوك ومونتسكييه.

(١١) (١٠٠ - ٤٣ ق.م.).



حكم القانون Rule of Law، وأنها لن تعمر طويلاً إذا لم تعترف وتسلم بالحقوق والواجبات التي تربط رعاياها بعضهم ببعض. أي أن الدولة عنده رابطة معنوية، أو مجموعة من البشر يمتلكونها، وقانونها بالمشاع فيما بينهم. ويخلص من ذلك إلى ثلاث نتائج:

١- تستمد الدولة سلطتها من قوة أفرادها مجتمعين، فهم سر وجودها وسر بقائها على مر الزمن.

٢- السلطة السياسية لا يمكن أن تنصف بالشرعية ما لم ترتكز على الإرادة العامة للشعب.

٣- الدولة نفسها وقوانينها كلها تخضع للقانون الأعظم، وهو قانون الآله أو القانون الطبيعي الذي يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة.

وحيث أن الناس يخضعون لقانون واحد، وحيث أنهم جميعاً يتصفون بالمواطنة، فإنهم في رأيه يجب أن يكونوا متساوين. ولكنه من ناحية أخرى يؤكد على "خصوصية المساواة" فالإنسان غير متساوٍ مع علماء ولا معرفة، ولا يمكن أيضاً أن تسوى بين الناس في الثروة والملكية، كما أن المساواة في الملكات والقدرات العقلية مستحيلة، وعلى ذلك فإن الحقوق القانونية هي التي يجب أن تكون متساوية<sup>(١١)</sup>.

من هنا يمكن القول أن شيشرون قد أكد على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبي Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية<sup>(١٢)</sup>.

أما ابيكتتيوس<sup>(\*)</sup>. فقد هاجم الطغيان والطغاة هجوماً مبراً، وقرر أن كل صنوف العذاب لا يمكن أن تقضى على حرية الإرادة. وسار ماركوس أو ريلوس<sup>(\*\*)</sup>. فى نفس الطريق الذى سار فيه ابيكتتيوس، فقرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضى على ارادتنا الحرة<sup>(١٣)</sup>.

#### تعقيب:

إذا كان الرومانيون قد رأوا أن سلطة الحاكم لا بد أن تكون مستمدة من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسية فى الدولة، وهو الوسيلة التى يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحياتهم، إلا أن هناك بعض الانتقادات التى يمكن أن توجه إليهم والتى تتمثل فيما يلى:

١- عمل الرومان على نشر مبادئ الإخاء والمساواة، ووضعوا مبدأ مساواة جميع الأفراد أمام القانون، وحاربوا فكرة التمييز العنصرى التى سادت فى عصر الأغريق<sup>(١٤)</sup>، فى الوقت الذى كانت توجد فيه بعض الطبقات الاجتماعية - عندهم - مثل طبقة الأحرار وطبقة العبيد، هذا إلى جانب نظرتهن إلى الشعوب المجاورة لهم على أنها شعوب متأخرة، وإطلاقهم أسماء مزرية عليهم مثل البرابرة.

٢- كان الملك - فى العصر الملكى - يستشير مجلس الشيوخ فى القضايا الهامة، ويقدم المجلس النصيحة إلى الملك، ولكنه لم يكن ملزماً بالأخذ برأى هذا المجلس.

٣- إذا كانت المؤسسات السياسية فى العصر الجمهورى قد انقسمت إلى ثلاثة أقسام - هيئة القناصل ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب - إلا أن هذا العصر قد شهد تعاظم مجلس الشيوخ على حساب الهيئات السياسية الأخرى.

---

(\*) ولد عام ٥٠م.

(\*\*) ولد عام ١٢٠م.

فقد مارس هذا المجلس دورا فعالا فى المسائل الخاصة بتنظيم الامتيازات المالية والسياسية والاجتماعية، وكذلك فى المسائل المتعلقة بمراقبة وتوجيه العلاقات الخارجية كعقد المعاهدات وتعيين السفراء<sup>(١٥)</sup>.

٤- انخفضت سلطة مجلس الشيوخ - فى العصر الامبراطورى - خاصة فيما يتعلق بالمسائل الخارجية، كما فقد هذا المجلس سلطاته الانتخابية التى كان قد انتزعها من مجلس الشعب، وبالتدريج أصبح الامبراطور يستأثر بالسلطة وحده<sup>(١٦)</sup>.

٥- اعتنق الرومان الرأى القائل بالنشأة الطبيعية للدولة - كما اعتنقه الأغريق من قبل - وذلك لم يحاولوا إيجاد نظرية العقد الاجتماعى لتبرير نشأة الدولة، ولكنهم فى نفس الوقت كونوا نظرية عقد حكومى نقل به الشعب سلطته إلى الحاكم، بهذا النقل أصبح للحاكم سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه. والرومان بهذا لم يعترفوا للشعب بحق الثورة إطلاقا<sup>(١٧)</sup>.

٦- أخضع الرومان العالم الغربى كله لحكمهم، ولم تتحقق لهم الوحدة إلا عن طريق القضاء على الحريات، والانتقال من الحكم الجمهورى الديمقرطى إلى الحكم الديكتاتورى المستبد.

٧- أكد شيشرون على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية<sup>(١٨)</sup>، غير أن ما يؤخذ على شيشرون هو أنه لم يحدد على وجه الدقة كيفية ممارسته أو تطبيقه، فلم يبين مثلا الشخص أو الهيئة التى تملك حق التحدث باسم الأمة أو الشعب.

## الخلاصة:

إن نظرية تأليه الحاكم كانت القاعدة المسيطرة في الفكر القديم - المصري والهندي والصيني والروماني - ففي مصر كان فرعون يعتقد في نفسه وتعتقد الرعية فيه أنه ينحدر من أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر في عهد الأسرة الرابعة والخامسة إلى أن لقب فرعون بلقب "رع" أى الآلهة فى اللغة المصرية القديمة، فأصبح بذلك لا يستمد سلطته من الآلهة فقط بل أصبح هو نفسه ألهًا فوق البشر .

وفى الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بأن القوى الإلهية هى الأساس لكل قانون وهى المصدر الأول لكل تنظيم سياسى واجتماعى، وكذلك قوانين "مانو" وهى أقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الآله الأكبر "براهما" فهم انصاف آلهة فى صور آدمية، ومن ثم وجب عبادتهم.

وفى الصين القديمة أقام دستور "جو" أقدم الآثار الدينية سلطات الأباطور على أساس دينى لأنه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق إرادتهم. وفى المدن الرومانية القديمة كان القانون يختلط بالعقائد، وقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق.م بنظام ملكى مطلق حيث كان الملك وهو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه مطابقاً لإرادة الآلهة.

وفى العصر الأباطورى كانت ديانة الأباطور هى الديانة الرسمية للدولة، وهو كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل إلى أن كان الأباطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة<sup>(١٨)</sup>.

## هوامش الفصل السادس

- (١) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ١٥١ - ١٥٢  
(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٩٠.  
(٣) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٤ - ١٥٦.  
(٤) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، نفس الموضوع.  
(٥) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٤ - ١٥٦.  
(٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٥.

- (٧) \_\_\_\_\_، المرجع السابق، ص: ٤٨ - ٤٩.  
(٨) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، ص: ٩٩ وما بعدها  
وكذلك:

- William Ebenstein, Great Political Thinkers (Illinis: Dryden Press, 1969)p: 110 ets.  
- Frank W. Wallbank, Polybius and the Roman State, in James V. Downton, Jr, and David K., Hart, Eds , Perspective on Political Philosophy, Vol 1, (NewYork: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), p.p: 189 - 191  
(٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص:  
١٠١ - ١٠٦.

- (١٠) وقد اكتسبت هذه الفكرة أهمية بالغة فى العصر الحديث، إذ استخدمها كثير من المفكرين من أمثال لوك وروسو فى تبرير الحرية الفردية.  
ومن الواضح هنا إختلاف شيشرون عن فلاسفة اليونان الذين قرروا التفاوت بين الأفراد

- Ebenstein, Great Political Political Thinkers, op. cit., p: 122.  
- Doyle (Phyllis), A History of Political Thought (London: Jonathan Cope, 1963), p.p 20 - 25.  
(11) George Sabine, A History of Political Theory, op. cit., p.p 163 - 165.

وكذلك: عباس العقاد، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث (القاهرة دار المعارف)

(١٢) لمزيد من التفصيل راجع:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٥٣  
(13) Michael Curtis, The Great Political Theories, Vol. 1 (New York: A Von Books, 1973) P:113.

(١٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(١٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(16) Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., p: 124.

(١٧) راجع فى ذلك:

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٣٨ - ٣٩.

- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥١.

- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤) ص: ١١٣، ١١٤.

(18) George Sabine, A History of Political theory, op. cit., P.P./ 63 - 145.

وكذلك: عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠).

الفصل السابع  
الفكر السياسي  
في  
العصور الوسطى المسيحية





## الفصل السابع

### الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية

تمهيد:

تبدأ العصور الوسطى فى القرن الخامس الميلادى - عام ٤٧٦م - بعد أن أنهار صرح الامبراطورية الرومانية الغربية وتمزقت أوصالها بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية فى الداخل والغزوات التى كانت تتعرض لها على أيدى القبائل الجرمانية من وقت لآخر مما أدى إلى انتشار هذه القبائل فى مختلف أرجاء القارة الأوربية.

وقد حملت هذه القبائل معها شرائع وعادات المجتمعات الريفية فكان ذلك ابذاً بقيام نظام الاقطاع فى أوربا.

وفى نفس الوقت كانت المسيحية قد استقرت دعائمها بعد الاعتراف بها كدين رسمى للامبراطورية الرومانية.

وفى القرن السابع الميلادى بدأت بلاد الشرق الأوسط تشهد مولد حضارة جديدة ونهضة كبرى بظهور الاسلام الذى أتى بدستور شامل لتنظيم الحياة الفردية والجماعية فى كافة آفاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والذى تكونت فى ظلاله امبراطورية ضخمة مترامية الأطراف تمتد من أواسط آسيا إلى المحيط الأطلنطى.

وعلى ذلك فإن دراسة الباحث للفكر الوسيط تقتصر على عرض مفهوم هذه النظرية - الإرادة العامة - فى الفكرين المسيحى والاسلامى من خلال توضيح العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

#### أولاً : مفهوم النظرية فى المسيحية

إن رأى الشائع بالنسبة للدين المسيحى، أن هذا الدين لم يتعرض لتنظيم

الحكم، بل تركها لجهود البشر يتصرفون فيها، ويتخذون منها ما يرونه مناسباً لأحوالهم الدنيوية، محققاً لمصالحهم في هذه الحياة، واكتفى الدين بالدعوة إلى الفضائل الخلقية اللازمة لاسعاد المجتمع البشرى فى الدنيا والآخرة، وترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

ولكن الباحث يلاحظ أن المسيحية قد ساهمت بنصيب كبير فى تركية وتأييد نظرية الإرادة العامة، فنظرية الإرادة العامة تقوم على دعائم أخلاقية، ولها أصول يجب أن تراعى حتى لا تخرج عن معناها السليم.

وهذه الدعائم وتلك الأصول - التى تبنى عليها الإرادة العامة - دعا إليها الدين المسيحى صراحة، إذ قضى بإقامة العدل بين الناس، وأوجب الرحمة والبر والاحسان بينى الانسان، وتطلب المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالانسان فى ذاته جدير بالاحترام باعتباره انساناً لا أكثر، والناس جميعاً من خلق الله لا فرق بينهم، واليه يرجعون حيث يحاسبون على أعمالهم الدنيوية<sup>(١)</sup>.

ان الله وحده - وهو المسيطر على هذا الكون - قد فرض على الانسان فى الحياة الدنيا إقامة العدل والبر بغيره، وأخذ الناس جميعاً بالرحمة. هذه هى قوانين الله العليا التى يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة الأحكام الوضعية.

ومن ثم فإن المسيحية بما دعت إليه من أحكام خلقية وفضائل نفسية<sup>(٢)</sup>، على رأسها صفات العدل والاحسان واحترام بنى الانسان، وبما رسمته من حدود لسلطان الدولة على الفرد فى نطاق المبادئ السابقة قد مهدت للأخذ بنظرية الإرادة العامة، بل وتنذيتها، وتدعيمها فى نفوس البشر<sup>(٣)</sup>.

ولكن اذا كان السلطة هنا ذات مصدر الهى، أو بعبارة أخرى اذا كانت السيادة تأتي من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها؟

لقد تولت الاجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات الشيوقراطية هما :

#### ١- نظرية الحق الالهي المباشر<sup>(\*)</sup>

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا - قوة الله - هي التي أوجدت السلطة السياسية، وهي التي عينت الشخص - أو الأشخاص أو الأسرة - الذي يكون له حق لحكم السياسي في الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذي اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة<sup>(١)</sup>.

وكان الاعتقاد السائد عند المسيحيين أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكره والعقاب - أي التنظيم السياسي كله - هو نتيجة لطبيعة الانسان

---

(\*) يطلق رجال الفقه الفرنسي على هذه النظرية اصطلاح *Doctrine du droit divin surnaturel*، ويطلق عليها رجال القانون الدستوري المصري اصطلاح «نظرية التفويض الالهي الخارج عن ارادة البشر».

- السيد صبري، مبادئ القانون الدستوري (القاهرة : مكتبة بهية، ١٩٤٩)، ص ١٢. الا أن الدكتور عبد الحميد متولي ينتقد هذه التسمية لسببين :

أولهما : أن اصطلاح الحق الالهي هو الترجمة الأدق لاصطلاح الفرنسي المقابل *droit divin*. وثانياً : لأن كلمة التفويض تنطوي على معنى التوكيل، والمركال كما هو معلوم له حق عزل الوكيل، كما أن له أن يقوم اذا شاء بممل التوكيل، وليس ذلك المني مما تقصد اليه النظرية. - ويضيف إلى ذلك أن الشطر الثاني من تلك التسمية التي فضل وضعها لتلك النظرية وهي «الحق الالهي المباشر» لم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل في التسمية المروقة لدى الفقهاء الفرنسيين وهي *droit divin surnaturel* إذ أن الترجمة الحرفية هي «ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية» وبمعل ذلك بأن اللقوى واللمى لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية، ولايستيج كذلك الترجمة الأخرى وهي «نظرية التفويض الالهي الخارج عن ارادة البشر» لأنها ترجمة لا تدل على شئ من مدلولها، وإن دلت على شئ فقد تدل على أن هناك من الناحية الأخرى تفويضا لها غير خارج عن ارادة البشر.

- عبد الحميد متولي، المفضل في القانون الدستوري (الإسكندرية : دار نشر الثقافة، ١٩٥٢)، ص ٢٣١.

الفسادة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب «الخطيئة الأولى» ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أيًا كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل في تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك، هي إرادة الله<sup>(٥)</sup>.

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الألهي في الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدي الملك<sup>(٦)</sup>.

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على ألسنة الكثير من رجال الكنيسة مثل القديس بيير والقديس بولس والقديس امبرواز<sup>(٧)</sup>.

## ٢- نظرية الحق الألهي غير المباشر :

يرى أصحاب هذه النظرية أن الله قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين، فالله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة ولكن العناية الألهية توجه الحوادث وإرادات الأفراد توجيهها يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً لا مناص منه، ومن ثم فإن السلطة تأتي من الله إلى الحكام بواسطة الشعب واختياره<sup>(٨)</sup>.

ولقد كانت هذه النظرية فى الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك فى المصور الوسطى المسيحية. وتفصيل ذلك أنه استناداً إلى هذه النظرية فإن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهناً بقوة المادية، لأن القوة المادية لا تصلح سندا لنظام سياسى دائم، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهناً باختيار الله له، لأن الله لا يختار الحكام بإرادته المباشرة، ولا بمصطفهم بأنخاصهم، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهناً باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التى تأتي من الله<sup>(٩)</sup>.

وعلى ذلك فإن هذه النظرية لا تلتفظ فكرة الإرادة العامة بل تسع لها، الا أن الإرادة هنا تكون مستمدة من إرادة الله<sup>(١٠)</sup>.

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الالهي المباشر نشأت اثر الصراع الديني بين الدولة والكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى ابان حركة الاصلاح الديني.

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انهارت في القرن الخامس الميلادي حتى أصبحت الكنيسة مهيمنة على العالم المسيحي كله<sup>(١١)</sup>، وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هي التي تمثل الشعب المسيحي<sup>(١٢)</sup>.

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية - البابا - بل من واجبه أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. ولم يلبث أن انبثق عن هذا المفهوم الجديد المبدأ الذي يذهب إلى أن الحاكم الزمني يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحي على أساس أن الله سلم «السيفين» معا للبابا الذي احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثاني للحاكم الزمني<sup>(١٣)</sup>.

ولما كان البابا هو الذي يمنح الحاكم الزمني سلطته فإن له أيضاً أن يحرمه منها اذا هو لم يقيم بالواجبات المفروضة عليه، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمني<sup>(١٤)</sup>.

وقد ظلت نظرية الحق الالهي غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريباً كانت للكنيسة فيهما اليد الطولى في المجتمع الأوربي المسيحي.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوروبا في هذه الفترة.

وقد كان من دعاة هذه النظرية جون سالبيري<sup>(١٥)</sup>، الذى اهتم بوضع القيود على الحاكم عن طريق القانون الالهي الأعلى والأسمى، وفى ظل هذا القانون يقوم الفرد بواجباته والتزاماته غير أن له فى نفس الوقت أن يقاوم الأمير أو الحاكم ان لم يحترم هذا الأخير القانون<sup>(١٥)</sup>.

ان القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية - يقول سالبيري «أنه ليس من القانونى فقط قتل الطاغية، بل ومن العدالة والمصواب أيضاً، ذلك لأن من استبد بالسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف»<sup>(١٦)</sup>.

«ان الأمير أو الحاكم عند سالبيري يجب أن يكون خادما Minister للمصلحة العامة، وعليه أن يخضع زملائه خدام المجتمع، ويستمد سلطته وقوته من القانون الالهي، وعليه أن يؤد: واجباته على نفس الأسس<sup>(١٧)</sup>، كما يجب عليه أن يكون مسئولاً عن اطاعة هذا القانون، وعن تحقيق العدالة واثراء الفضيلة وتنمية القيم.

وهكذا يقرر سالبيري أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الالهي وعلى العدالة والفضيلة، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع<sup>(١٨)</sup>.

وقد كان من دعاة هذه النظرية أيضاً القديس توما الاكويني<sup>(١٩)</sup>، الذى التزم بالأصل الفلسفى الذى وضعه آباء الكنيسة فى العهد الأول، فهو يؤمن بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتى من الله الذى يريد لها لمبادءة دفعا للفوضى فيما بينهم، الا أنه لا يراها مقدسة فى طريقة استنادها للحكام.

(١٥) رجل دين ومفكر سياسى انجليزى ولد عام ١١١٠ وتوفى عام ١١٨٠م.

(١٦) (١٢٢٥ - ١٢٧٤).

- على عبد العاطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٧.

- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١١٨.

ومن ثم فقد رأى الأكويين أن الحكومة تقوم قبل كل شيء لغرض أخلاقي، لذا يجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود، وعليه أن يمارس سلطته ونفقا للقانون<sup>(١٩)</sup>.

على أن يستمد القانون سلطته من الصالح العام لا من إرادة فرد أو إرادة مجموعة من الأفراد، ويعمل لتحقيق الصالح العام، وينفذه حاكم يمثل الشعب، ويكون الشعب قد وكل إليه مهمة تنظيم حياته<sup>(٢٠)</sup>.

ولا يقتصر توما الاكويين على القول بضرورة انتخاب الحاكم فقط، بل يؤكد على انتخاب من يعاون هذا الحاكم في أمور الحكم، وذلك استنادا إلى النظام الذي سنه الله لموسى، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكيمًا يختارهم الشعب؛ بينما كان الله نفسه يختار الملك<sup>(٢١)</sup>.

ويظهر من آراء الاكويين أنه كان يفضى الحكم الاستبدادي، ويجعل للشعب حق مقاومة الحاكم المستبد الظالم الذي يتجاوز حدود سلطته<sup>(٢٢)</sup>. ولكنه يقيد هذا الحق بشرطين :

**الأول :** ألا تمارس هذا الحق طائفة بعينها من الشعب، بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب.

**والثاني :** أن يأخذ القائمون بالمقاومة على مسؤوليتهم ألا يتج عن حركتهم تلك مساوئ تفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعد لها<sup>(٢٣)</sup>.

وقد سار في نفس اتجاه الاكويين مارسيليو أوف بادو<sup>(٢٤)</sup>، الذي أعلى من شأن الإرادة العامة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والذي دمج نظاما ديمقراطيا مثاليا لتنظيم الكنيسة والامبراطورية الرومانية على أساس المسؤولية الروحية والزمنية للحاكم أمام الشعب، مع منح سلطات إيجابية للجماعة، وأوصى بإقامة حكومة من مجالس منتخبة لشئون الدولة والكنيسة<sup>(٢٥)</sup>.

---

(\*) (عاش بين عامي ١٢٧٥ - ١٣٤٣).

ويرى مارسيليو أن هناك نوعين أساسيين للقانون : الأول هو القانون المقدس وهو أوامر الله المباشرة، وغايته تنظيم أعمال البشر بطريقة تؤهلهم لتعيم الآخرة، والثاني هو القانون البشرى، وهو أوامر مجموعة المواطنين، وغايته تحقيق حياة فاضلة فى هذه الدنيا، وتصحبه قوة تنفيذية تكفل توقيع العقاب على من يخالفه.

كذلك يرى مارسيليو أن هذه الهيئة التنفيذية «تنتخب بواسطة السلطة التشريعية - الشعب - ومهمتها هى التأكد من أن جميع أجزاء الدولة تقوم بأداء أعمالها على الوجه الذى يرمى إليه الصالح العام، فإذا أخفقت فللشعب حق إسقاطها»<sup>(٢٦)</sup>.

ومن الملاحظ أن هذه التفرقة - بين القوانين - ذات شأن كبير لأنها توضح بجلاء أن رجال الدين لا يمكن أن تكون لهم سلطة، إذ أن سلطتهم لا تصحبها قوة تنفيذية فى هذه الدنيا، الا اذا أمكن أن يضع المشرع فى أيديهم هذه القوة.

وقد كان مارسيليو أرسطيا فيما يتعلق بأنواع الحكومات :لا أنه أضاف هنا إضافة هامة وهى أنه فى النوع الصالح من الحكومات يعمل الحكام على تحقيق الصالح العام وفقا لإرادة الشعب، بينما يعمل النوع الطالح منها على تحقيق صالح الحكام بدون موافقة الشعب أو المثلول لإرادته<sup>(٢٧)</sup>.

والحق أن فكرة الإرادة العامة قد ظهرت بوضوح أكثر فى كتابات القرن السادس عشر، حين بدأت الفلسفة السياسية تتصدى لحقوق الشعب قبل الحاكم الفردى ولسلطان الحاكم قبل الشعب.

ففى مصنفه «حق ولاية الأمور على الرعايا» الذى صدر عام ١٥٧٥ أعلن تيودور دى بيز De Beze أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء، فلا ملك الا بالشعب ومن أجل الشعب وأن الأمراء تربطهم بالشعوب عقود حقيقية، فاذا طرأ



ما يخل بالعقد انقضت الالتزامات الناشئة عنه، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك اذا ما أخل بشروط العقد.

كما أن حق المقاومة هذا عند دى بيز لا يترك مباشرة لأفراد الشعب وانما يتولاها عنهم ممثلوهم، فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لارادة الشعب، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة الأمير الذى يخل بشروط العقد<sup>(٢٨)</sup>.

وفى مصنفه التاريخى ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر عام ١٥٧٣ أوضح المؤلف البروتستانتى فرانسو أوتمان كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بممارسة ارادته العامة التى كان يياشرها عن طريق مجلس طبقات الأمة، ومن ثم كان لممثلى الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة.

ان الشعوب هى التى نصبت الملوك لنفسها، ثم ان المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلاً لا فاجراً جائراً، فإن هو أخل برسائله ففجرو جارا كان للمواطنين بوصفهم ذوى المصلحة أولاً وآخرأ أن يشوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره<sup>(٢٩)</sup>.

وللمفكر البروتستانتى ابيير لانجو مصنف<sup>(٣٠)</sup> يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه باللاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية ١٥٨١م، اعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الجائر، مضيفاً أنه لا يرى فى نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفاً نهائياً لا رجعة فيه، وانما الأمر لا يتعدى تفويض الأمير فى مباشرة هذه السيادة ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه ان هو أساء استعمالها.

فالأمير - فى رأى لانجو - اذا جار فى حكمة ولم يراع فى حكم البلاد العدالة والانصاف، تكون مقاومته من قبل الشعب كله - كوحدة لا تتجزأ - فيجوز أن تكون المقاومة الفردية على حق وعادلة ولكنها مع ذلك تعد عصياناً غير جائز لأن الارادة العامة هى وحدها صاحبه الحق فى الأمر بالمقاومة<sup>(٣١)</sup>.

ولكن لانجو يعبود فيقول ان الارادة العامة ليست هي ارادة الشعب في مجموعة أو ارادة الغالبية من أفرادها، ليست الارادة العامة هي ارادة هذا الوحش الكاسر ذى الملايين من الرؤوس، وانما الارادة العامة يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب في مباشرة حقه في الاشراف على تصرفات الملك ومراقبتها في مجلس طبقات الأمة والبرلمان، ان لهؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما في ذلك خلع الملك وتولية غيره<sup>(٣٢)</sup>.

وفي اسكتلندا يكتب بيشامان سنة ١٥٥٧ رسالة عنوانها «قوانين الملكية لدى الاسكتلنديين» يقول فيها : ان الشعب الذى يتلقى منه الملك جميع حقوقه، أسمى منه، وان لمجموع المواطنين قبل الملك ما له من سلطان قبل الواحد من المجموع، وأن الملك اذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذى ربطه بشعبه، ومن ثم يسترد الشعب حريته، وفي حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره<sup>(٣٣)</sup>.

وفي المانيا يقول جون أتيسبوس - عام ١٦٠٣ - فى «السياسة المثلى» نفس الأفكار البروتستانتية، أن الاخلال بشروط العقد الذى يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير، لأن الشعب لم يفوضه فى مباشرة السيادة تفويضا مطلقا نهائياً وانما تفويضة فيها كان مقرونا بشرط فاسخ<sup>(٣٤)</sup>.

وفى أوائل القرن السابع عشر نجد نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة، يقول فرانسو سواريز فى مؤلفه «الدفاع عن العقيدة»<sup>(٣٥)</sup> عام ١٦١٣م، أن السلطة العامة انما خلقت للمصالح العام فإن هى تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبى، ومن ثم وجب حلها، وعاد الجميع إلى الحالة الاجتماعية السابقة على قيامها.

وخلاصة القول كما يرى أتين دى لا يوتنى، فى كتابه «العبودية الاختيارية» الصادر عام ١٥٥٢م - أن السلطة الجائرة لا تقوم ولا تبقى الا بقبول الناس

أيادها كسلا وجبنا، لذا يكفي لكي يسترد الشعب حرته أن يعدل عن تأييده لها<sup>(٣٦)</sup>.

إن التخلي عن نصره الجائر والانفصاض من حوله لكاف للقضاء على جوره، بل وعليه هو فإذا تخلى الناس عن الأمير الجائر فلم يناصروه ولم يتعاونوا معه ولم يسمعوا ولم يطيعوه تداعى ملكه وانهار، وأصبح الشعب حرا في أن يختار يارادته كما كان في حالته الاجتماعية الأولى.

تحقيب :

يرى البعض أن لنظريتي الحق الألهي المباشر وغير المباشر أهمية تاريخية لا يمكن أنكارها، ذلك لأن هذه النظريات ظهرت في عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكان الحكام - في هذه العصور - يجمعون بين صفتي الملك والكاهن، وأعتمد سلطانهم الملكي على مركزهم ككهنة. ثم أن أهم مميزات هذه النظريات :

١- أنها أكدت أن للدولة رسالة أخلاقية، إذ ما دامت الدولة من عمل الله فلا بد أن تكون لها رسالة أخلاقية سامية<sup>(٣٧)</sup>.

٢- أنها زجعت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسي في تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين، وعملت على تضيير إحساسنا به في نطاق السياسة<sup>(٣٨)</sup>.

ولكن على الرغم مما في هذه النظريات من مميزات إلا أنها لا تنجو من النقد وذلك للأسباب الآتية :

١- إذا كانت هذه النظريات قد صلحت للحكم في عصور الجهل، فهي لا تصلح للحكم في عهد العلم والعقل والفكر المستير.

٢- رأى J. N. Figgis أن السبب في تدهور هذه النظريات يكمن في الحقيقة التي مؤداها أن هناك اعتقادا عاما بالدور الأعلى للعقل، وأن الايمان يجد مكانه الحقيقي في المسائل الروحية<sup>(٣٩)</sup>.

كما أن خطورة هذه النظريات تتمثل في أن التسليم بأن السلطة روحية في أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسؤولية الحكام أمام الشعب، وقد أثبتت البحوث الحديثة أن الملوك الكهنة حينما كانوا يحكمون الشعوب الأولى قد استغلوا صيغتهم الالهية في التكيل بشعوبهم<sup>(٤٠)</sup>.

٣- وما يجانب الصواب وصف هذه النظريات بأنها دينية، فقد نسبت ظلما إلى الدين للاحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية - سواء المسيحية أم الاسلام - لا تقر مثل هذه النظريات.

٤- ان جوهر نظرية الحق الالهى غير المباشر لا يختلف عن جوهر نظرية الحق الالهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقا للنظريتين - فى اختيار الحاكم - ارادة الله تعالى، فهو حسب النظرية الأولى ارادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، وحسب النظرية الثانية ارادة تعمل بطريق غير مباشر وبواسطة ارادات الأفراد، تلك الارادات التى لا تختار الحاكم مباشرة، وانما تختاره مسيره بالعناية الالهية.

والواقع أن هذه النظريات تودى بها فى أوربا لتبرير السلطة المطلقة للملوك، وأضفاء السند الشرعى عليها، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريما مطلقا مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الالهية، ووسيلة الانتقام الإلهى لعقاب المفسدين فى الأرض.

٥- رأى نوما الاكويينى أن تكون سلطات الحاكم محدودة أو مخففة Tempered حتى لا ينزلق بسهولة نحو الطغيان<sup>(٤١)</sup>، غير أنه لم يوضح الطريقة التى يمكن بها وضع هذه السلطات المحدودة موضع التنفيذ.

## هوامش الفصل السابع

- ١- محمد كامل ليلة، نظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٥٩. وكذلك :
- على عبد المعنى محمد، الفكر السياسى العربى، مرجع سابق، ص ١٢٣
- ٢- سيد قطب، العدالة الإجتماعية فى الاسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ٧ وكذلك :
- محمد عبد الله العربى، دراسات فى النظم الدستورية (بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٧)، ص ١٢٣.
- 3- Vedel G., Institutions Politiques du Monde Contemporaine, des Cours de Droit (Paris : 20 Tirage, 30 Fascicules, 1973), P : 243.
- ٤- أنظر فى ذلك :
- طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى (القاهرة : المكتبة الحديثة، ١٩٦٧)، ص ٦٢.
- ثروت يدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢.
- عبد الحميد متولى، المفضل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٣٢.
- 5- George Villed, Political Theory (Oxford : Carritt, 1956), P : 22.
- ٦- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٨.
- ٧- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١)، ص ٣٥.
- وكذلك : طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٦٣.
- ٨- مصطفى كامل، شرح القانون الدستورى (القاهرة : مكتبة وهب، ١٩٥٢)، ص ١٣٩.

- ٩- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٦٤. وكذلك :
- فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.
- ١٠- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : مكتبة وهبة. ١٩٤٣)، ص ١٢١.
- وكذلك : محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٧.
- ١١- على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٣١.
- ١٢- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥١.
- 13- G. Sabine, A Theory of Political Thought (London : Hinsdale, Illinois : Dryden Press, 1973) P : 237.
- ١٤- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥)، ص ٣٨.
- 15- Ebenstein, Great Political Thinkers, Op. Cit., P : 190.
- 16- Ibid., P : 191.
- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٧.
- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١١٨.
- ١٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.
- ١٨- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.
- ١٩- بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٥.

ويقسم الاكويينى القانون إلى أربعة أنواع : القانون الأبدى، القانون الطبيعى، القانون المقدس، القانون البشرى أو الوضعى، الذى رأى الاكويينى أن هناك حاجة ماسة له لتحقيق الصالح العام وفقا لمبادئ القوانين الالهية والطبيعية، نفس المرجع، ص ٦٦.

٢٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (بيروت : دار العلم، ١٩٧٩) ص (٢٠) وكذلك : حسن حنفى، نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (أوغسطين، أنسلم، توما الاكويينى) (بيروت : دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢١٠ وما بعدها.

٢١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٢٢- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.

٢٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، التدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٥.

٢٤- أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١٥٨.

٢٥- محمد طه بدوى، الفكر الثورى (الاسكتندرية : المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧)، ص ٦٤.

٢٦- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، التدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٨.

٢٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٧٠.

٢٨- محمد طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٤.

29- Fr. Hatman, Le Franco Gallia,

نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٥.

30- Hubert Languer, Les Vindiciae Contra Tyrannos.

٣١- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٦.

٣٢- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٦.

33- Buchaman, Le De Jure Epud Scots

نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٧.

34- Johus Athusiust, La Politica Methodies.

35- Fr. Suarez, La Defensio Fidei.

- نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٨.

36- Estienne de la Boetie, La Servitude Voluntaire.

ونقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٨ - ٦٩.

٣٧- بطرس غالى، محمود خيرى، للدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

38- Saltan. An Introduction to Politics (Oxford : Isiah Berlin, 1958), P : 58.

39- Gribhrist, Principles of Political Science (Menneopolis, Lepince, II, 1964), P : 74.

٤٠- وكان من استند إلى هذه النظريات لويس الرابع عشر والخمس عشر.

راجع فى ذلك :

- عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والانظمة السياسية (الاسكندرية : دار المعارف ١٩٦٣)، ص ٤٤.

- على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١١.

- بطرس غالى، محمود خيرى، للدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

٤١- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٢٤.



# الباب الثالث

## الفكر السياسى فى العصرين

### الحديث والمعاصر

- الفصل الأول : الفكر السياسى عند هوبز
- الفصل الثانى: الفكر السياسى عند جون لوك.
- الفصل الثالث: الفكر السياسى عند مونتسكييه.
- الفصل الرابع: الفكر السياسى عند جان جاك روسو.
- الفصل الخامس: الفكر السياسى عند كاتط.
- الفصل السادس: الفكر السياسى عند بنتام.
- الفصل السابع: الفكر السياسى عند هيجل.
- الفصل الثامن: الفكر السياسى عند بوزانكيث.
- الفصل التاسع: أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة المعاصرة.



## الفصل الأول

### الفكر السياسى عند هوبز

- تقديم:

نشأ هوبز<sup>(١)</sup> فى فترة حروب أهلية فى إنجلترا، فقد كان هناك أولاً قضية الحرية الدينية، إذا كان النقد الموجه إلى الكنيسة الإنجليزية أنها كنيسة رسمية بمعنى أنها تابعة للدولة تأتمر بأوامرها، كذلك عاب عليها الكثيرون تشابه نظمها ونظم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولم تستطيع الأصوات التى طالبت بالحرية الدينية تحقيق أى تقدم.

وكانت القضية الثانية التى أشعلت نار الحرب الأهلية ذات صبغة دستورية تدور حول صاحب السيادة فى إنجلترا، هل هو الملك أم البرلمان وممثلوا الشعب.

أما القضية الثالثة فكانت اجتماعية اقتصادية إذ إتصلت بالمدى الذى يجب أن يمثل فيه المحامون والتجار ورجال المال فى الطبقات الحاكمة وفى الأجهزة التشريعية فى إنجلترا.

وفى هذه البيئة المتصارعة دمويًا نشأ توماس هوبز الذى قرأ اللاتينية والإغريقية وهو صبى لم يتعد السادسة من عمره، وانتسب إلى جامعة أكسفورد وهو فى الخامسة عشرة ليعمل بعد تخرجه معلماً للابن الأكبر للورد كارفندش، وكانت تلك الأسرة إحدى العائلات الأرستقراطية الكبيرة فى إنجلترا، وعن طريقها استطاع هوبز أن يلتقى بكثير من رجال الفكر والعلم فى العالم مثل بيكون وهارفى وديكارت وجاليليو.

وقد سافر هوبز طويلاً وكثيراً بمفرده وفى صحبة هذه العائلة إلى مدة طالت إلى عشرين عاماً عبر أوروبا، إلا أن باريس كانت محببة لديه ففضى معظم

---

<sup>(١)</sup> فيلسوف إنجليزي عاش بين عامي ١٥٨٨ - ١٦٧٩م.

وقته في الخارج، وهكذا استطاع أن يشهد عن كسب التطورات العلمية والفلسفية في تلك الآونة، وتأثر وهو يسوق فلسفته بما ساد القرن من علوم طبيعية، ولذلك كان من أوائل من ثاروا على المنهج اللاهوتي الذي قام عليه مجتمع العصور الوسطى، ليقيم فكرًا علميًا منطقيًا ويفسر الكون تفسيرًا ماديًا حركيًا<sup>(١)</sup>.

كان هوبز نصيرًا للسلطة الملكية، واستخدم نظرية العقد الاجتماعي لتأييد الحكم الملكي المطلق الذي اعتوه اسمى نظم الحكم وأكثرها كمالاً واستقراراً، وإن كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكي، وقد انتهج هذا الخط في كافة كتاباته، وهو ما جعله يتخذ "التنين" رمزاً للدولة والسلطة السياسية الضخمة في مواجهة الرعايا.

وجوهر مؤلفه هو أن أي حكومة تستطيع أن تسيطر واقعياً، تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تمامًا، تحقيقاً لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة<sup>(٢)</sup>.

#### حالة الطبيعة :

يتخذ هوبز القول بأن الناس في حالة الفطرة الأولى امتازوا بالمساواة، فالمساواة من وجهة نظره لا يمكن أن تتحقق، حيث أن الأقوياء بدناً والأذكىاء سداً يستأثرون بغالبية الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل.

من هنا تنتج حالة صراع من أجل البقاء، والحفاظ على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة، وحالة الصراع أو النضال هذه يمكن أن تنتج -بالإضافة إلى ما سبق- من منابع رئيسية هي :

<sup>(١)</sup> عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية : دار شعرة العلمية، بدون) ص : ١٥٧.

<sup>(٢)</sup> جوردن ميلمند، الفكر السياسي من قلاطون إلى عهد عمه (القاهرة : مكتبة الأنجلو، ١٩٨٦) ص : ٣٦٠.

- ١- المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات.
- ٢- الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.
- ٣- شتاء الإنسان أو ثيابه تستمر أن يجوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً.

يقول هوبز إن ما سبق يوجب عليه حتمًا حالة حرب الجميع ضد الجميع  
 A war of all against all، ما دام كل إنسان عدو لكل إنسان آخر.  
 ولقد اتسمت حياة الإنسان أيضًا في تلك الفترة بأنها كانت منعزلة  
 وفقيرة، ووحشية، وقصيرة، فأصبح الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. لم يكن ثمة  
 حلال على النحو الذي نعرفه. ولم تكن ثمة قسم أو شل. لقد كان كل إنسان  
 يعطى لنفسه الحق كل الحق في الحصول على ما ينبغي، لم يكن ثمة تشريع ولا  
 قانون، ولم يكن أمام الإنسان إلا - يحارب باستمرار أو يمكث خائفًا من هجوم  
 الآخرين عليه<sup>(١)</sup>!

- ويمكن أن نستنتج من - نه الحالة الأولى التي كان عليها الإنسان ما يلي :
- ١- لم يكن ثمة تمييز بين التصوب والخطأ، لقد كان الإنسان مدفوعًا برغباته  
 وشهواته ونزواته الكامنة فيه. ولم يكن في الإمكان أن نفيس بمعيار ما أخلاقية  
 الفعل أو عدم أخلاقية، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد.
  - ٢- لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد  
 بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة.
  - ٣- لم يكن ثمة ملكية محددة تخص فردًا واحدًا لأن كل إنسان كان يحصل على ما  
 يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع  
 أن يحتفظ بها<sup>(٢)</sup>.

١- هو عد انطوى عمده الفكر السياسي لفرى، مرجع سابق، ص : ٢٢٨.

٢- هو عد انطوى عمده الفكر السياسي لفرى، مرجع سابق، ص : ٢٢٩.

يقول هوبز : كان الإنسان لأول حينم يقوم برحلة. يقوم بتسبيح نفسه، ويطلب حسن الصحابة، وحينما يذهب إلى النوم يرصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يفتح صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه في الإنسان الآخر حينما يرصد أبوابه، وانظر كيف يكون رأيه في أبنائه وعدمه حينما يفتح صندوق ثيابه.. ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، ثامًا كما اتهمها أنا بالكلمات. هكذا صور هوبز حالة الطبيعة الأولى، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول.

### الحق الطبيعي والقانون الطبيعي :

في حالة الطبيعة كان الحق دائمًا للأقوى، ولم يكن هناك أى إمكانيات لتأكيد حقوق ثابتة على أى شىء، ولكن هوبز يميز في هذه الحانة بين الحق الطبيعي Natural Right والقانون الطبيعي Natural Law، فذهب إلى أن : الحق الطبيعي يشير إلى تلك الحرية التى يتمتع بها الإنسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية.

أما القانون الطبيعي فيشير إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أى فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحق الطبيعي إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا كانت، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعي أن يبتذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته.

إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهى بحالة الحرب، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكى يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئة.

### العقد الاجتماعي :

ذهب هوبز إلى أن الناس سئموا حالة الصراع والقتال وأدركوا أن الحرب

أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على تنفيذ حياتهم للشخص من هذه الشرور.  
ورأوا أن ذلك لن يتسنى لهم إلا إذا بحثوا عن السلام والهدوء.  
ولكى يحل السلام على الحرب اجتمع الجميع واتفقوا على أن يتنازلوا عن  
كل حقوقهم - دون قيد أو شرط - وبهذا الاتفاق والتنازل يتقل هؤلاء ثلث من  
جالة القطرة إلى المجتمع الملتنى.

ولكن إلى من يكون هذا التنازل ؟ يقول هوبز : يكون هذا التنازل لرجل  
واحد يملك كل الحقوق، ولا يهتبه عليه إلا واجب واحد هو سبب الناس.  
وعلى الرغم من أن الإنسان سوف يخسر في هذا الاتفاق استقلاله إلا أنه  
يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، إنه يكسب راساً وعينية  
والأمان.

يقول هوبز : إذا تنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه في حكم ذاته إلى  
ذلك الشخص الذى اختاره لكي يمثلهم جميعاً، سيكون الوحدة الحقيقية أو الدولة،  
حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تغلب بها كل الإرادات، أو تنصير فيها  
الإرادات والقوى المختلفة في زيادة وحدة السيادة وقوة الحاكم.

يقول هوبز إن العقد أكبر من مجرد رضى أو القبول، حيث هو وحدة  
حقيقية تضم الأفراد جميعاً في شخص واحد قام بعقد كل فرد مع الآخر على نحو  
معين، يقول فيه الإنسان لزميله : إنى أعزول لسلطة وأتنازل عن حصى فى حكم  
على هذا الشخص على شرط أن تنازل أنت أيضاً عن حقتك إليه، وتخوله السلطة  
على غط مشاهه. وبعد أن تم ذلك أطلق على جمهور الناس الذين أقبلوا على هذا  
شخص الواحد اسم الدولة أو المجتمع الملتنى<sup>(١)</sup>.

والعقد الاجتماعى يملك عند هوبز هو عقد بين وعيا ورعايا، وليس بين

حاكم ورعاها، لأن الحاكم ليس طرفاً فيه، وهذا لذلك لا يستطيع الحاكم أن يرتكب أى عرق للعقد حيث أنه لم يشارك فى إقامته، ثم أن المواطن بمشاركته فى عقد الحاكم يكون قد شارك فيما يقدم عليه الحاكم من أعمال، ولذلك فيس نه أن يظهر الشكرى من أى تصرف له، لأنه إنما يشكر نفسه حيث.

هكذا يلجأ هوبز لتهديم سيادة القوة، فالقوة لا تتجزأ أو لا تنفصل عن صاحبها، ولا يمكن التنازل عنها لأخر، لذلك فإنه يهاجم أى نظام يضعف من القدرة الكلية للدولة، ويعرض بشدة على تقسيم القوة وتجزئتها. وكم كان يرى أن الحرب فى إنجلترا كان بالإمكان تجنبها لو لم تكن السيادة مقسمة بين الملك والوردات وجلس العموم<sup>(١)</sup>.

من هنا قد نادى هوبز بأن سيادة الحاكم مطلقة لا تحدها حدود أو قيود إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى بما كان لديهم من حريات وحقوق فى حالة الطبيعة، وهو تنازل كامل وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى القطرية أن تعود من جديد. ومعنى هذا أن لإنسان لا يستطيع أن يسرد ما أعطاه للحاكم، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشئ لأنه لم يكن طرفاً فى العقد، اللهم إلا بتوفير الأمن لهم، وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته، بل إنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء.

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة. فذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معزواً به، ومن ثم توجد الدولة، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى.

وقد حدد هوبز لعقد الاجتماعى ملامح أساسية تمثلت فيما يلى :

<sup>(١)</sup> نفس المرجع ص: ١٢٠.



١- أن المشركين في هذا العقد هم الأفراد وليس الجماعات من أي نوع، إن الأفراد وهم متساوون في الحقوق الطبيعية يتفقون ويوافقون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة لا تكون مشتركة في هذا العقد.

٢- يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية، بل تتحكمكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لعلمه هنا أدنى مسحة لاشريعة.

٣- إن غاية المتعاقدين، وهو تحقيق الأمن الداخلي، ومقاومة الخطر الخارجي، مادة رئيسية من مواد العقد، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي حتى نخرج الدائم للدولة<sup>(١)</sup>.

#### السيادة :

يقرر هوبز أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية، في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة ويتحقق ذلك ما يلي<sup>(٢)</sup>:

١- أن كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل، أيًا كانت قيمة هذا الفعل. ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله، فإنه يكون غير عادل إذا عرج على السيادة.

---

Dunning, Political Theories, Book II, p. 279.

ونقلًا عن محمد علي محمد علي عبد اللطيف محمد السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية : دار المعرفة

العلمية، ١٩٨٤) ص : ١٤٨.

محمد علي محمد، علي عبد اللطيف محمد السياسة بين النظرية والتطبيق، المراجع السابق، ص : ١٥٠.

٢- لما كان العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة، فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي، ومن ثم فيتح عن ذلك أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل، لأن عدم العدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد، وهو لم يشترك فيه.

٣- إن الأقلية التي لم توافق على انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية، وإلا أتيم الحرب عليها، لأنها لعدم موافقتها تكون عتقطة بحقوقها الطبيعية التي تتيح حرب الجميع ضد الجميع.

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها، أو عدم طاعتها من قبل أي فرد، وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة ووسائل متفاوتة ترحلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية.

### الحرية :

إن الإنسان بتخليه طوعية عن إرادته لصالح السيادة، فإن حريته تكون مقيدة بالقوانين التي وضعها صاحب السيادة أو صاحب السلطة المطلقة.

أما حرية صاحب السيادة أو صاحب السلطان المطلق فهي مطلقة بلا حدود، لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد، لأن صاحب السيادة لم يكن طرفاً في هذا الاتفاق أو العقد.

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعي ونصوص القانون، ومارس حريته الطبيعية، وأثر عدم إطاعة السيادة، واعترض على كل شيء، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حالة الطبيعة الأولى بكل ما فيها من

بؤس وصراع وحروب، وانتهت العدالة وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين<sup>(١)</sup>.

إن خطر السيادة أقل بكثير من عدم وجودها، لأنه لو انتهت تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى، بسبب ممارسة الأفراد لحريتهم التلقائية الطبيعية، وتعذر على السيادة أن تقي متطلباتها، وتعذر عليها حماية الأفراد.

### أشكال الحكومات :

إن مفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظريته عن الحكومة وعن القانون Government and Law، وهوبز لم يميز - كما يقول الدكتور على عبد المعطى - بين سيادة وبين الحكومة، فذلك لأنه رأى أن كل خصائص جوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسى يرمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها. والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي :

أ - الموناركية : حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد.

ب - الأرستقراطية : حينما تتركز السلطة فى يد هيئة حاكمة.

ج - الديمقراطية : حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية.

وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط. أما الطغيان والأوليغاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة يسمون الموناركية طغياناً، ويسمون الأرستقراطية أوليغاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى.

يقول هوبز : إن الذين أضربوا من الموناركية Monarchy يسمونها طغياناً

---

على عبد المعطى محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامى والفرس (الإسكندرية : دار للفرقة، ١٩٩٨) ص : ١٣١.

Tyranny، وأولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها  
أوليغاركية Oligarchy، وأولئك الذين أساءت إليهم الديمقراطية Democracy  
يسمونها فرضى Anarchy<sup>(١)</sup>.

ويرى هوبز أنه في كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة تركز القوة  
للمطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها في عنصر السيادة، ولكن الفارق بين شكل  
وآخر إنما يقوم في مدى كثافة هذا أو ذلك في تحقيق السلم والأمن.

ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين، وذلك لأنه  
رأى أن الإنسان بطبيعته أناني يتزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم  
في يد هيئة كثرت الشرور، لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا. وإذا  
كان في يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر، أما الشكل الموناركي فيتج عنه  
أقل الشرور لأن الحكم فيه يتركز على فرد واحد<sup>(٢)</sup>.

#### الدولة والسلطات الثلاث عند هوبز :

لم يتحدث هوبز عن فصل السلطات ولأ تعاون بين السلطات، بل يقول  
إن الهيئات المختلفة التي توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية،  
أو الهيئة التنفيذية، إنما تستمد سلطاتها من إرادة الحاكم، كما أن حياة أفرادها  
وتفويضهم وسلطاتهم متروكة بإرادة الحاكم المطلقة.

#### القانونون :

يرى هوبز أن قانون الطبيعة ليس قانوناً على الحقيقة، ولكنه عبارة عن  
استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا. أما القانون  
الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق في أن يأمر الجميع، فالقانونون

Hobbes, The Leviathan, ch. XIX.

ونقلًا من محمد علي عبد الحلي محمد السليمان بين نظرية التطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٢.

Maxey, Political Philosophies, p. 227.

المتحضر إذن يتكوب من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يتخضع هو لهذا القانون<sup>(١)</sup>.

فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هى ارتباط القانون بالسيادة، ذلك لأن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبت صلاحيته أو معقولته، ولكن لأنه تابع عن إرادة السيادة.

أما القانون الإلهي Divine Law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعي Law of Nature صادراً عن الله، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على تعقل.

ولكن إذا كان هناك تعارض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم، فأى أمر تتبع، يجب هوبز أن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة<sup>(٢)</sup>.

#### الثورة عند هوبز :

بناء على ما سبق ذكره فإنه لا يجوز الثورة على الحاكم، أى أن هوبز لا يقر الثورة طالما أن الحاكم يحقق المهدف من التعاقد، أى طالما أنه يؤمن الأفراد على أرواحهم وممتلكاتهم، أى مادام يحقق الحماية.

ولكن ماذا إذا فشل الحاكم فى تحقيق المهدف من العقد ؟ أو إذا أساء الحاكم استخدام سلطاته واستبد بالأفراد ؟ فهل يجوز للأفراد أن يثوروا عليه ؟

يرى هوبز أنه إذا فشل الحاكم فى تحقيق المهدف من العقد فإنه يحق للأفراد الثورة عليه لأنه يكون قد عاد بهم إلى حالة القطرة الأولى، على أن يكون ذلك بتصرف جماعى وليس فردياً.

---

Hobbes, The Leviathan, ch. XV.

(١)

تقلاً عن محمد على محمد، على عبد المطلب، محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

أما إذا استبد بهم وأساء استخدام سيادته فلا يتحقق لهم الثورة في هذه الحالة، لأنهم أعطوا له سلطة مطلقة ولم يتدوّه برسائل في ممارستها.

وقد ذهب هوبز إلى حد القول بأن مساعدة الحاكم عن إساءة استخدام سلطاته تعتبر عدم عدالة، لأن الأفراد -الرعايا- هم الذين اختاروه، وهو نتاج لاتفاقهم وإرادته تميز عن إرادتهم. فاستبداده بهم ليس إلا متطلبًا لكبح جماحهم والتغلب على نزعاتهم الأنانية. فهوريز إذن لا يقر حق الثورة<sup>(٢)</sup>.

#### تقديم :

يعتبر هوبز أول فيلسوف إنجليزي يقدم نسقًا يتف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ، ولقد رفعت أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها أو من قبل الذين قبلوها.

وقد كان هوبز واحدًا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي، ذلك المذهب الذي استجج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدني المتحضر.

ولكن على الرغم من مكانة هوبز في تاريخ الفكر السياسي إلا أننا من الممكن أن نسجل عليه بعض المآخذ، والتي تلخص فيما يلي :

١- نظرة هوبز إلى حالة الطبيعة الأولى نظرة متشائمة جدًا، وتصويره للإنسان الأول بأنه كان ذنبًا لأعبه الإنسان، نظرة تحتاج إلى إعادة نظر، وعلمًا نجد تفسيرًا آخر أكثر موضوعية في تفسير لوك وروسو لحالة الطبيعة للإنسان البدائي.

<sup>(٢)</sup> حرية مجتمع الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٢٧٠

٦- إن عقد هوبز لابد وأن يتنازل فيه الرعايا عن كل حقوقهم، فكيف يتم ذلك وهناك حقوق لا يمكن التنازل عنها بسهولة لأنها غريزية في الإنسان مثل حق التملك ؟ وهل كان الإنسان الأول سادجاً لهذه الدرجة في عملية التنازل لدرجة أنه يتنازل عن كل شيء بدون قيد أو شرط ؟

- هل ثبت فعلاً أن الناس اجتماعوا وتعاقبوا ؟ أم أن فكرة العقد فكرة خيالية ؟  
- رأى هوبز أن الحاكم لا يجوز محاسبته أو إدانته على خرق التعاقد لأنه ليس طرفاً فيه، فهل يجوز ذلك ؟

- لا يجوز للمحكومين الثورة على الحاكم حتى ولو استبد بهم وأساء استخدام سلطاته، فكيف يتم ذلك !!

- للحاكم -عند هوبز- الحق في أن يراقب ويمنع أي أفكار يعر عنها في الدولة وتعتبر مخالفة لإرادته. فكيف يمكن المجتمع أن يزدهر في ظل هذه الديكتاتورية ؟

٧- إن تفضيل هوبز للشكل المدني قد يقوده إلى الشمونية في عملية الحكم.  
٨- كيف تتوقف صحة القانون على مجرد أنه صدر عن الحاكم ؟ هل هذا الحاكم ملهم أم أنه معصوم من الخطأ ؟

٩- خلط هوبز بين الدولة والحكومة، واعتبرهما شيئاً واحداً، واعتقد أن سقوط الحاكم معناه زوال الدولة والعودة إلى حالة الفطرة، فهل الدولة هي الحكومة، وهل زوال الحكومة يترتب عليه زوال الدولة ؟

١٠- أكد هوبز على أن الحرية ما هي إلا حرية الدولة، أي حرية الحاكم وليس حرية الأفراد، وهذا يدل على تدعيمه للحكم المطلق.

ولعلنا بعد ذلك كله نستطيع أن نستخلص الداعى الرئيسى الذى جعل هوبز ينادى بإطلاق سلطة الحاكم على الرغم من معيشتة فى قلب العصور

المدينة التي نادى بحرية الإنسان واستقلاله - ويكمن ذلك في رغبته الأكيدة في  
أن يرى ولجه البدء، تمزقه الصراعات الدينية والسياسية وقد سلم منها تماماً ولن  
يتأذى له ذلك من وجهة نظره - <sup>١١</sup> من طريق حاكم له مثل هذه السلطات.



## الفصل الثانى

الفكر السياسى عند جون لوك

## الفصل الثانى

### الفكر السياسى عند جون لوك

رأى لوك أن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، وأن الإنسان كل مشبعا فى حالته الطبيعية بروح العدالة، وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الأضرار بالآخرين أو الأعداء على حرياتهم<sup>(٢)</sup>.

---

<sup>(٢)</sup> يطيب للباحث أن يذكر هنا اقتصاره على الحديث عن هذا الفيلسوف لايبنى أنه فقط هو الذى ساهم فى نشأة نظرية الإرادة العامة. بل أن هناك فلاسفة آخرين أمثال اسبينوزا الفيلسوف الهولندى الذى ولد عام ١٦٣٢ وتوفى عام ١٦٧٧ - كان لهم رأى فى هذه النظرية. فقد رأى اسبينوزا أن الحكم الديمقراطى هو أرفع أشكال أنظمة الحكم لأنه - من وجهة نظره - أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة، وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية. كما أن من يطبع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش فى ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع.

والحكم الفاضل فى رأى اسبينوزا هو الذى يشعر فيه الناس أنهم هم الذين يسيرون أمور الدولة - لا الدولة التى تسيرهم - وأنهم يعيشون وفقا لإرادتهم الخالصة، وفق عقلهم وتفكيرهم الخاص. كما أن لهم أن يقرروا الأمر والنواهي. وأن ينتقدوا السلطة. بل أن يثوروا عليها.

راجع فى ذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩) ص: ١١٩ وما بعدها.

- على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية - حديثة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص: ٢١٦ وما بعدها.

- Chister C Mavey, Political Philosophies (New York: The Macmillan Co 1984) p. 318 et. s

فإن الإنسان كان في حالة فطرة إذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانونا طبيعيا سابقا يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعا، وفي هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحرارا متساوين.

ولابد أن نضع في الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعني أنهم يعملون كل مايلو لهم أو يشيرون رغباتهم بجميع الوسائل، إذ أن القانون الطبيعي يمنعهم من ذلك والاقصوا على الحرية الطبيعية لكل منهم<sup>(٤)</sup>.

وقد وصف أحد الكتاب تحليل لوك هذا بقوله: «إن حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هي مجتمع سياسى بالفعل»<sup>(٥)</sup>.

والأفراد وإن كانوا في حالة مرضية في حياة الفطرة، فقد تطلعو الى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمّنوا تنظيم الحريات التي يتمتعون بها في حياة الفطرة ومنعا للاعتداءات الممكن وقوعها عليهم.

وقد سلكوا في سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لاقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم، فحياة الفطرة لا ينقصها الا التنظيم الذي يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين<sup>(٦)</sup>.

وهم إذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفا في التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبيا عن العقد، بل سيلتزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا في هذا العقد عن كل حقوقهم<sup>(٧)</sup> لأن منها حقوقا لا يمكن التنازل عنها أصلا حتى لو أراد الأفراد، فهي حقوق متأصلة في الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع، ويحدد لوك هذه بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية - وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لاقامة السلطة والحفاظة على حقوق الجميع<sup>(٨)</sup>.

إن الناس يتنازلون فقط الى المجتمع - وليس الى الحاكم - عن حق تنفيذ

قانون الطبيعة، وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، وبظل القدر الباقى من الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان.

ويقول الدكتور على عبد المعطى معقبا: «ان الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملذ: أو السلطان أو الحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره، ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون.

ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان فكرة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم، فالسيادة هنا رجعت الى الشعب، وإلى الشعب وحده»<sup>(٩)</sup>.

ان المجتمع السياسى يتكون - كما يرى لوك - حينما يتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض ارادتهم، ثم يقومون بتعيين الحكومة التى يرون أنها صالحة لتولى قيادة المجتمع»<sup>(١٠)</sup>، وبهذا يكون الفرد قد شارك سياسيا فى ادارة شئون مجتمعه عن طريق اسمه؛ قادة هذا المجتمع»<sup>(١١)</sup>.

وقد استج لوك عن هذا التصور:

١- أن الحاكم اذا أدخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، انفسخ العقد، وحق لكل فرد أن يعود الى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد»<sup>(١٢)</sup>. بل يحق للشعب ابعاد هذا الحاكم واحلال من يحل مكانه.

٢- يشكل حق الاغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فهى مصدر السلطات تشريعا وتنفيذا ومن ثم فيجب أن تخضع ارادة الأقلية للارادة العامة المتمثلة فى الأغلبية.

٣- ان الحاكم يمارس مهامه طبقا للقانون، مراعىا فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، ومقيدا بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد أطرافه»<sup>(١٣)</sup>.

فالحاكم يجب أن يكون مختارا من قبل الشعب، وذلك عن طريق موافقة جميع الأفراد أو عن طريق موافقة الأغلبية التي تعبر عن إرادة الشعب، أو عن طريق مجلس النواب الذي يختاره الشعب ليعبر عن إرادته<sup>(١٤)</sup>.

فالسبادة إذن هي سيادة الشعب، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدني عن طريق العقد الاجتماعي، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب، وكذلك لاقوة عظمى الاقوة المجتمع.

وقد آمن لوك بأن الإرادة الحققة ليست إرادة الحاكم أو الملك، ان الإرادة الحققة عنده هي الإرادة العامة، وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع<sup>(١٥)</sup>.

ومن ثم فان الحاكم عند لوك لا يعلو على المسألة، ذلك لأنه فرد من أفراد المجتمع، وصل الى الحكم بفضل الشعب، ليتولى تحقيق الآمال التي عقدها عليه الشعب، والتي تمثل أساسا في حماية حقوقهم الطبيعية.

والمجتمع عند لوك كائن أخلاقي، وبعد أن يصبح الانسان عضوا فيه تصبح عليه التزامات أخلاقية يجب أن يلتزم بها تجاه أخيه الانسان، وأهم هذه الالتزامات: احترام الحقوق<sup>(١٦)</sup>، كما أنه يخضع لسلطة الحكومة وذلك من أجل حماية هذه الحقوق<sup>(١٧)</sup>.

### المجتمع والحكومة:

يرى لوك أن العقد الاجتماعي، حينما ينهى الحالة الطبيعية، فانه في نفس الوقت يؤدي الى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهي الحكومة.

ويفصل لوك بين المجتمع والحكومة، فالمجتمع هو الأكثر أهمية ودواما، وانحلال الحكومة لايعنى انحلال المجتمع بل العكس هو الصحيح بمعنى أنه في حالة انقراض المجتمع تزول الحكومة وتنتهي<sup>(١٨)</sup>.

وتتضح فكرة الإرادة العامة في فكر لوك - أكثر - في كيفية اختيار الحكومة، فقد كان لوك يؤمن بنظام الحكم الذي يقوم على أساس مرافقة الشعب على تعيين الحكومة، أو على الأقل الحصول على موافقة الأغلبية، حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا في المجتمع وله حق تعيين الحكومة وحق تغييرها<sup>(١٩)</sup>.

وإذا كانت الأغلبية هي صاحبة القرار النهائي في المجتمع، فيجب أن تحترم الأقلية قرارها حتى يمكن التوصل إلى القرارات الرشيدة التي تساهم في تقدم المجتمع<sup>(٢٠)</sup>.

والحكومة عند لوك هي تلك الهيئة التي تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع، وهي التي تعمل على تحقيق الغايات التي أقيم من أجلها هذا المجتمع، وهي حماية الحقوق الطبيعية للأفراد. كما أن الحكومة تعمل على حماية المجتمع ضد أي اعتداء خارجي، كما تعمل على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد.

من هنا يمكن القول بأن الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية، ولا يمكن اعتبارها حكومة مدنية، لأن رضى البشر بالحكومات المطلقة أمر لا يمكن فهمه. فكيف نتصور أن يريد الناس أن يضعوا أنفسهم في وضع أسوأ مما كانوا عليه في حالة الطبيعة الأولى<sup>(٢١)</sup>.

والحكومة تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا فإن من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التي تحافظ على مصالح الشعب - الذي اختارها - وما يقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الإضرار بمصالح الشعب<sup>(٢٢)</sup>.

### أشكال الحكومات:

يحدد لوك أشكال الحكومات وفقاً لمركز السلطة التشريعية فيها: فإذا كان

المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون، ويكفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية Democracy.

وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاريا Oligarchy.

أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا Monarchy<sup>(٢٣)</sup>.

ويرى لوك أن النظام الديمقراطي ليس هو النظام الوحيد الشرعى، بل يمكن أن يصبح كل من النظامين الموناركي والأوليجاركي شرعيا إذا ما اعتمد فى قيامه على موافقة الشعب أو على موافقة الأغلبية، أما إذا لم يعتمد أى من النظامين على موافقة الشعب فإنه سيفقد شرعيته حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا فى البلاد<sup>(٢٤)</sup>.

ومن ثم فإن لوك لم ينكر وجود النظام الموناركي أو الأوليجاركي، ولكن كل ما أنكره هو شرعية هذين النظامين إذا لم يعتمدا على موافقة الشعب.

### الفصل بين السلطات:

تأثر لوك فى نظريته هذه بالخلاف الذى كان قائما بين الملوك من جانب، والبرلمان الانجليزى من جانب آخر، وكان لذلك أثره، فوضع نظريته على أساس أن كل نظام صحيح يجب أن يحكمه مبدأ الفصل بين السلطات.

وأساس ذلك عند لوك أن الفرد فى حياة الفطرة كان يمتلك سلطات معينة، وحينما انتقل الى حياة الجماعة، نزل عنها للجماعة، ومن ثم يكون للجماعة عدة سلطات:

الأولى: سلطة التشريع، وهى التى حلت محل سلطة الفرد فى حياة الفطرة، والثى كانت تتمثل فى اتخاذ الاجراءات الكفيلة لحماية نفسه وغيره من الأفراد، فأصبحت الجماعة تباشر هذه السلطة فى صورة قوانين.

والثانية: سلطة التنفيذ، ذلك أن الفرد في حياة الفطرة كان يملك معرفة كل من اقترف جرماً للقوانين الطبيعية. فأصبحت السلطة التنفيذية للجماعة هي التي تختص بمباشرة هذه السلطة، فتسهر على تنفيذ القوانين في الداخل والعمل على احترامها<sup>(٢٥)</sup>.

والثالثة: السلطة التعاهدية أو الفيدرالية، وتختص بالمسائل الخارجية، كعقد الاتفاقيات، وإعلان الحرب وتقرير السلام<sup>(٢٦)</sup>.

أما السلطة القضائية فلم يعتبرها لوك سلطة قائمة بنفسها، كما لم يعتبرها جزءاً من السلطة التنفيذية - التي وظيفتها تنفيذ القوانين الداخلية أو المحلية - بل اعتبرها جزءاً من السلطة التشريعية<sup>(٢٧)</sup>.

على أن لوك لم يكتف بتقرير وجود سلطتين للشؤون الداخلية، وهما: التشريع والتنفيذ، بل أوجب كذلك ضرورة فصل هاتين السلطتين بعضهما عن بعض واستند في ذلك إلى اعتبارين:

الأول عملي: ويتمثل في أن عمل السلطة التنفيذية يتطلب بقاءها بصفة دائمة ومستمرة للسهر على تنفيذ القوانين وإجبار الأفراد على احترامها، في حين أن عمل السلطة التشريعية الذي يقتصر على إصدار القوانين لا يتطلب مثل هذا الاجراء.

والثاني نفسى: ويتمثل في أن وضع السلطتين في يد واحدة من شأنه أن يؤدي إلى إساءة استعمالهما<sup>(٢٨)</sup>.

كما أوجب لوك أن تفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف<sup>(٢٩)</sup>.

ومع أن لوك قد اعتبر أن السلطة التشريعية بمثابة الروح التي تمنح الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالي فهي مقدسة، ولا يجوز أن تقتصب من أعطيت لهم، كما أنه نادى بسيادتها على ما عداها حيث هي التي تمثل إرادة الشعب،



ورمى الساسة التنفيذيه في المرتبة الثانية، إلا أنه أوجب عليها - التشريعيه -  
الالتزام بمبادئ معينة<sup>(٣٠)</sup> لا ينبغي لها أن تتخطاها وهي:

أولاً - أن تشريع القوانين يجب أن يكون لصالح الجميع دون تعسف.

ثانياً - ضرورة تطبيق القوانين على الجميع دون تمييز، بغض النظر عن طبيعته من  
تطبق عليهم هذه القوانين.

ثالثاً - لا يحل للسفلة التشريعية أن تفرض ضرائب بدون موافقة الشعب لأنه  
صاحب السلطة في الدولة.

رابعاً - لا يحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن حق تشريع القوانين حيث أنها  
هي السلطة المتوطة بذلك.

فجون لوك يرى أن أهم واجبات السلطة التشريعية وضع القوانين التي تحافظ  
على الحقوق الطبيعية لأعضاء المجتمع<sup>(٣١)</sup>، لذا يجب أن تكون هذه السلطة  
موضع ثقة من الشعب، وذلك حتى يقبل الشعب ما تفرض من عقوبات وما  
تشرعه من قوانين<sup>(٣٢)</sup>.

ومع أن لوك قد اعتبر السلطة التشريعية أعلى سلطة في الدولة - كما سبق  
وذكر الباحث - إلا أنه يعترف بأن السلطة التنفيذية يجوز لها أن تشترك معها في  
وضع القوانين فتتقيد كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية بالأخرى، كما  
جعل السلطة التنفيذية مسئولة أمام الشعب<sup>(٣٣)</sup>.

ولقد حمل لوك من القانون سياجا يحمي به مصلحة الفرد، وجعله أداة  
للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة، ومع الدولة أن تتدخل  
للحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى أنه لا يوجد تضارب بين المحافظة على  
المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة<sup>(٣٤)</sup>.

وكان يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بها،  
فالأحكام التي لم يقرها الشعب طوعاً بإرادته ليست بقوانين بل هي طغيان  
محض<sup>(٣٥)</sup>.

حق الثورة:

فى معرض مقاومة السلطة وشق عصا الطاعة على الحاكم، يعلن لوك أن الحاكم الديكتاتورى متحرد خارج على القانون، ومن ثم يحق للشعب أن يثور ضده، حيث أنه يستخلم القوة بلاشريعة، وفى هذه الحالة لابد وأن تقابل القوة بالقوة<sup>(٣٦)</sup>.

ويجب ألا يفهم من ذلك أن لوك كان يقصد أن تكون القوة هى أساس الحكم، فهو يميز بين القيم الخلقية والقيم الفاشمة، كما فعل روسو فيما بعد<sup>(٣٧)</sup>.

الا أنه كان يؤكد أن السلطتين التشريعية والتنفيذية تفقدان السلطة الموكلة اليهما من الفرد، اذا قامتا بعمل شىء مخالف لهدف الدولة فى المحافظة على حياة المواطن وأملاكه. ولأن كل سلطة أعطيت للوصول الى هدف تكون محددة بهذا الهدف، فاذا أهملته بوضوح أو عارضته يجب سحب الثقة منها، واعادة السلطة الى أصحابها، الذين يمكنهم ضمها من جديد فى يد أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم<sup>(٣٨)</sup>.

وهكذا تحتفظ الجماعة دائما بسلطة عليا Supreme Power لانقاذ نفسها من محاولات وخطط أى تكتل آخر حتى ولو كان مشرعهم، عندما يبلغون من البلاء أو الشر حد وضع أو تنفيذ خطط ضد حريات وممتلكات المواطن.

وليس لأى انسان أو جماعة الحق فى تسليم الوسائل الضرورية لحياتهم الى ارادة فردية أو سيطرة عشوائية، وعندما يحاول أى انسان الذهاب بهم الى حالة العبودية، فسوف يكون لهم الحق دائما فى المحافظة على ما لا يستطيعون الاستغناء عنه. وليخلصوا أنفسهم من هؤلاء الذين يهاجمون الحق الرئيسى والمقدس والذي لا يمكن الاستغناء عنه فى المحافظة على النفس والذي من أجله قاموا بتكوين المجتمع<sup>(٣٩)</sup>.

وعنك أسباب عديدة يكون للشعب بمقتضاها الحق في القيام بالتورق أهمها:

١ - تغيير مركز السلطة التشريعية<sup>(٤٠)</sup>، فعندما يأخذ شخص أو أكثر، على عاتقه أن يضع قوانيننا، بدون تكليف من الشعب، فإنه يسن قوانيننا لاسطة له في سنها، ومن ثم فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها، وإذا يكون للشعب "حق في أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلمها، ويقيم لنفسه مشرعا جديدا كما يترأى له"<sup>(٤١)</sup>.

٢ - عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التي وكل إليها الشعب صيانتها، وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣ - إذا استبدت السلطة وجنحت الى الحكم المطلق<sup>(٤٢)</sup>.

٤ - إذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الاجتماع أو تغيير طريقة الانتخابات.

٥ - إذا تدخلت السلطات الحاكمة في حياة الناس وممتلكاتهم<sup>(٤٣)</sup>.

فاذا كان لوك قد أعطى القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسي للحكومة والمجتمع، إلا أنه رفض رفضا قاطعا أن يعترف بسيادة واضعي القانون المطلقة<sup>(٤٤)</sup>.

وجدير بالذكر أن الثورة البرلمانية قامت في إنجلترا حينما أراد الملك شارل الأول فرض ضرائب جديدة دون الحصول على موافقة البرلمان، كما أن الثورة الأمريكية التي قامت فيما بعد ترجع الى نفس السبب، الأمر الذي يؤكد مدى ما للملكية من تقديس<sup>(٤٥)</sup>.

وقد ظلت مبادئ لوك بالنسبة لقادة الثورة الأمريكية التبراس الذي يهتدون به، بل ان توماس جيفرسون الذي كان نصيرا للحرية مؤمنا بنظرية لوك، كان

---

(\*) بالتورث مثلا.

يتخيل كل ذلك وهو يسوق عبارته التي أثرت عنه من أن شجرة الحرية لا بد وأن تروى من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام "الطغاة"<sup>(٤٥)</sup>.

وقد أخذ أعداء الديمقراطية على لواء اعتماد الحكم على رضا المحكومين وموافقتهم، لأن ذلك يتيح الفرصة لحدوث التمرد والعصيان، إلا أن لوك يرد عليهم بقوله: إن الشعب لا يثور للأمر التافه ولكن على العدم منها، ويتنقل لوك بعد ذلك من الدفاع إلى الهجوم قائلا إن الحكومة التي تقوم على الرضا والقبول هي أفضل سياج ضد الثورة، إذ كلما كثرت وتدعمت قنوات التعبير الحر في المجتمع كلما تضاعفت الرغبة في الثورة من قبل الشعب<sup>(٤٦)</sup>.

ويرى الباحث هنا أن حق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو كانت نتيجة حتمية لعقد لوك لأن جميع أفراد المجتمع أطراف فيه بما في ذلك الذين يتولون السلطة العامة، كما يرى أيضا أن تحليل لوك لهذا العقد على هذه الصورة فيه تأكيد لسيادة الشعب وإعلاء كلمته وخضوع الحكام لإرادته العامة.

تعقيب:

بعد أن عرضنا أهم الأفكار التي حاول من خلالها لوك أن يعلى من شأن الإرادة العامة، تبين لنا أن لوك من كبار الفلاسفة السياسيين<sup>(٤٧)</sup> الذين دعوا إلى الحرية والمساواة ولقد كانت أفكاره آثارها الواضحة على فلاسفة السياسة الذين أتوا بعده، فمن المسلم به أن «روح القوانين» لمونتسكييه، و«الرسائل الفلسفية» لفولتير و«العقد الاجتماعي» لروسو تحمل في ثناياها كثيرا من آراء لوك في السياسة والدين والتربية<sup>(٤٨)</sup>.

كذلك كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية في العصر الحديث، فقد أخذت المبادئ والمثل التي أعلنها لوك يشار إليها في بيانات سياسية هامة مثل إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كما أخذت هذه المثل تتحقق منذ القرن التاسع عشر في سياسة الدول التي

سادت فيها ثقافة أربيا الغربية، وقد كانت هذه تمثل تدور حول الحريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاحتتماع، وأمن الملكية، ورقابة رأى عام على المؤسسات السياسية، بالإضافة الى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسؤولة أمام الناخبين.

ولكن على الرغم من انطواء نظرية لوك على كل هذه الأسس الهامة التي تبنى من شأن الارادة العامة، الا أن بها بعض الثغرات تمثل فيمايلي:

١- يرى البعض أن لوك قد ميز فى حالة الطبيعة بين مرحلتين متناقضتين:

المرحلة الأولى: وهى المرحلة التى كان يسودها السلام والأمن، وهى ما تسمى باسم حالة الطبيعة. State of Nature.

المرحلة الثانية: وهى التى كانت تسودها رغبة متبادلة من جانب كل انسان لتدمير الآخر، وهى ما يسميها لوك باسم حالة الحرب State of War، وهى تشبه حالة الطبيعة عند هوبز. ويرى لوك أن حالة الحرب هذه تنشأ نتيجة أن الغالبية العظمى من الناس لا يحترمون الحقوق الطبيعية للآخرين<sup>(٤٨)</sup>.

ومن ثم يظهر لوك متناقضا مع نفسه، فكيف يشير الى أن حالة الطبيعة حالة سلام وطمأنينة ثم يعود ليقرر أنها حالة تسودها رغبة متبادلة من جانب كل انسان لتدمير الآخر.

٢- يجعل لوك موافقة جميع المواطنين شرطا أساسيا لقيام المجتمع السياسى، ولا يقف عند هذا الحد، بل ينادى بأن كل مواطن غير ملزم بالعقد الاجتماعى ما لم يوقع عليه، أى ما لم يوافق عليه<sup>(٤٩)</sup>.

ويبدو هنا أن الموافقة العامة أو الرضا التام شبه مستحيل، كذلك فان فى ذلك مبالغة غير معقولة، إذ أن الابن لا بد أن يوافق من جديد على العقد الذى وقعه أبوه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كيف يمكن أن يتصور عمليا أن يكون

أبناء الحادية والعشرين غير ملزمين بالنظام السياسي في بلادهم مما لم يجيزوه،  
وبوقعوا على الدستور القائم عليه هذا النظام.

٣- إذا كانت الموافقة شرطا ضروريا لتحقيق الالتزام السياسي، فلا بد إذن أن  
ترفع سلطة الحكومة عن كل من لم يوافق على مبادئ الدستور  
الرئيسية. وعلى ذلك، يترن من العدوان الصارخ محاسبة الشيوعيين  
بنصوص الدستور الأمريكي، كما يكون من التعدي السافر محاسبة  
الليبراليين بمقتضى الدستور الروسى. فلا سلطان على هذا الأساس  
للحكومة على من لا يريد الالتزام بالدستور الذى تحكم بمقتضاه.

ولاشك أن هذا الوضع يؤدى فى نهاية الطريق الى ضعف سلطة الهيئة  
الحاكمة بل وإلى تفكك المجتمعات السياسية فى مدى قريب أو بعيد.  
ويبدو أن لوك كان يدرك سلفا حرج هذا الموقف، فقال أن الاستقرار فى أى  
بلد، والتزوج طبقا للقوانين المعمول بها فيه، دليلا على الموافقة الضمنية على  
نظامه السياسى<sup>(٥٠)</sup>.

ولكن هذا غير صحيح ولا يتفق مع أحكام العقل والمنطق، فقد يريد الانسان  
الحياة فى بلد ولكن بغير الشروط التى يتضمنها دستور هذا البلد، فالشيوعيون فى  
الولايات المتحدة لا يوافقون قطعا على دستور هذا البلاد، ولكنهم مع ذلك  
حريصون على الإقامة هناك.

٤- ان مبدأ الموافقة كما دعى اليه لوك يلزم الأقلية بالخضوع لرأى  
الأغلبية، بلاحفظات أو شروط.

ولكن أفليس من حق الأقلية أن تقاوم الأغلبية اذا ساورها الشك فى أحكامها  
ونواياها؟

اتنا اذا أقررنا بحق الأغلبية المطلق فى الحكم لانتهى بنا الأمر الى اقرار نوع  
من الحق المقدس للملك، فالطغيان هو الطغيان سواء مارسه فرد أو أغلبية  
حاكمة.

كذلك فإن هذا التحليل يتضمن نقطة ضعف خطيرة في نظرية لوك، فما دامت حقوق الأفراد الطبيعية ثابتة لا يمكن نزعها، فإن خضوع الفرد لقرارات الأغلبية يجعل هذه الحقوق عرضة للضياع، إذ قد تنتزع الأغلبية هذه الحقوق انتزاعاً كلياً أو جزئياً، فتقضى عليها لم يكن يخطر ببال لوك أن الأغلبية يمكن أن تتحول إلى سلطة مستبدة؟ ثم لماذا يتنازل الفرد عن ملكه الشخصي لمجرد أن خصومه أكثر منه عدداً؟

٥- جعل لوك العقد الاجتماعي ملزماً للحكومة يقدر ماهو ملزم للأفراد، الذي يكون من حقهم، طبقاً لأحكام العقد، الثورة على الحكومة، بل واسقاطها إذا أخلت بالتزاماتها، التي نص عليها هذا العقد، وبذلك يكون لوك قد خطا خطوات واسعة نحو تطبيق نظرية الإرادة العامة.

ولكن هذه النظرية سريعاً ما تضيق وذلك بفعل الأهمية المتعلقة التي ألصقها بالملكية الخاصة حيث نادى بأن من لا يملكون لا يحسبون من عداد المواطنين.

٦- يرى صاحباً المدخل، أن الاتهام يكاد يكون صبغة فلسفة لوك، كما أن نظريته فيها من روح الفردية أو الذاتية مثل ما في نظرية هوبز، فهو يرى أن المجتمع لم ينشأ إلا لحماية الحقوق الطبيعية للفرد، وهي حقوق لم يخلقها المجتمع، بل إن المصلحة الذاتية للشخص هي التي برزت وجود المجتمع، فالنظرية على هذا الوضع نظرت إلى الفرد، وأهملت المجموع أهماً تاماً. ولقد جعل لوك من القانون ساجاً يحمي به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة - كما سبق وذكر الباحث - ومنع الدولة من أن تتدخل للحد من هذه الحقوق<sup>(١)</sup>.

٧- إن الفرد يتنازل عن حقوقه للمجتمع - كما يقول لوك - لذا يجب أن يكون للمجتمع شخصية معنوية يمكن أن تقبل هذا التنازل، فأين توجد هذه الشخصية؟

٨ - نادى لوك بمبدأ فصل السلطات، ولكن مع تسليم لوك باختلاف نقطة التنفيذ عن السلطة التعاهدية أو الفيدرالية ورؤيته وجوب فصلهما، إلا أنه يعود فيقرر ضرورة اتحاد هاتين السلطتين، بحيث يتيسر لأصحاب التنفيذ أو أصحاب السلطة التعاهدية العمل في اتجاهين متضادين<sup>(٥٢)</sup>. فهل استقر على انفصل أم على الاتحاد له، خرج من هذا التناقض، ولماذا لم يقل بالتعاون ليخرج من هذا المأزق؟

٩ - يقرر لوك - وكذلك روسو من بعده - فصل الدولة عن الدين، ومن ثم تقتصر سلطة الحكومة على المسائل الدنيوية، دون الاهتمام بشئون الآخرة<sup>(٥٣)</sup>، وفي نفس الوقت يقرر بأن المجتمع، كائن أخلاقي، فكيف يتحقق ذلك؟

١٠ - وضع لوك قيوداً على السلطة التشريعية تتمثل فيما يلي<sup>(٥٤)</sup>:

أ - أنها ليست مطلقة أو نهائية، لأن الأفراد الذين أقاموها لا يملكون السلطة المطلقة أو الإلهية.

ب - أن حكمها لا يمكن أن يكون بناء على أوامر، لأن الأفراد لا يضمنوا تطبيق القوانين عن طريق قضاة عادلين.

ج - أن نزعها للملكية لا يتم إلا بالقبول، والمراد هنا قبول الغالبية العظمى.

د - لا يمكنها أن توكل سلطتها إلى هيئة أخرى لأن المجتمع هو الذي يملك ذلك.

هـ - للمجتمع حق تغييرها إذا أخلت بالثقة التي وضعها فيها.

ويتضح من ذلك أنه على الرغم من قول لوك بأن الشعب قد وكل الهيئة التشريعية توكيلاً مؤقتاً، إلا أنه يؤكد أن الشعب لا يمكنه استرداد هذا التوكيل ما دامت الهيئة التشريعية آمنة على واجباتها.



وهذا الاعتقاد يجعل سلطة المجتمع التشريعية مقصورة على أداء عمل واحد هو تأسيس الهيئة التشريعية، ثم تمثل يد المجتمع عن الحقوق التشريعية، وحتى اذا أراد المجتمع أن يسترجع سلطته التشريعية فإنه لا يستطيع ذلك الا بعد خلع الحكومة، وهذا قد لا يتفق مع روسو - الذى سيأتى الحديث عنه فيما بعد - الذى لا يضع أية قيود على سلطة الشعب الدائمة، وحقه المستمر فى حكم نفسه بنفسه.

ولكن قد يكون رأى لوك هذا راجعا الى تقديره للدستور الانجليزى، لأنه يحفظ التوازن بين القوى الكبرى فى الدولة، أى بين الملك والنبل والشعب، وهو يؤمن بحق الملك والنبل والكنيسة، كما يرجع رأيه هذا أيضا الى رغبته فى ايجاد الاستقرار الدائم فى الدولة، ومعنى ذلك أنه يرى أن يحد من التمادى فى حق الثورة.

١١- ان لوك ليس لديه فكرة واضحة عن طبيعة السيادة أو عن محلها، فهو يتحدث مرة عن القوة العليا للشعب، أو بعبارة أخرى المجتمع، ومرة أخرى يتحدث عن القوة العليا للمشرع، وصحيح أن المشرع قد يكون المجتمع، ولكنه قد يكون أيضا هيئة من النواب يعينهم المجتمع.

كما أن لوك يذكر أنه «عندما تكون الهيئة التنفيذية ممثلة فى شخص واحد له نصيب فى الجهاز التشريعى أيضا، فإن هذا الشخص الواحد يمكن أن يسمى أيضا «القوة العليا» بمعنى مقبول تماما»<sup>(٥٥)</sup>.

ولعل ذلك يدعونا أن نتساءل: أى شخص واحد يقصد لوك؟ هل هذا الشخص هو الملك... أم الشعب؟

يبد أن لوك ليس لديه أية اجابة محددة على هذا السؤال، فاهتمامه بالسيادة كان أقل منه بحقوق الفرد.



## الفصل الثالث

### الفكر السياسى عند مونتسكيه

## الفصل الثالث

### الفكر السياسى عند مونتسكيه

كان مونتسكيه من أشد المعجبين بشخصية لوك الذى أطلق عليه اسم المعلم الأكبر للبشرية، وقد كان للصحافة الانجليزية، وما هى عليه من قوة وحرية رأى أثرها القوى على فكر مونتسكيه، وذلك بالمقارنة يزميلتها الفرنسية وما كانت عليه من فساد وانهلال وما عانت من رقابة مفروضة عليها. الا أنه فى نفس الوقت أدرك بشاقب فكره ما كانت عليه السياسة البريطانية من فساد فى بعض نواحيها. ولكن بالمقارنة مع ظروف الحياة الاجتماعية والسياسية لفرنسا فى تلك الآونة، كان حمكه بلا شك لصالح النظام الانجليزى، وكان المؤلف الرئيسى لمونتسكيه والذى كان محور شهرته هو:

#### روح القوانين L'Espirit des Lois:

صدر هذا المؤلف فى عام ١٧٤٨، وعلى حد قول مونتسكيه فقد توافر على كتابته طوال حياته، وقد أحدث هذا المؤلف أثارا بعيدة فى المجالات السياسية والعقلية، وكم كان مونتسكيه متفائلا مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القرن الثامن عشر مؤمنا بقدرة الجنس البشرى على احراز التقدم عن طريق العقل، والكتاب كما يوحى عنوانه يذهب الى ماوراء القانون حيث يؤكد على روح القانون أكثر مما يؤكد على النص ذاته<sup>(٥٦)</sup>.

يقول مونتسكيه: «اننى ما كتبت هذا الكتاب الا لأثبت أن روح الاعتدال يجب أن تقود المشرع، وأن الصالح السياسى وبالذات الخاص بالتقاليد يقع دائما بين حدين»<sup>(٥٧)</sup>.

وقد بدأ مونتسكييه أفكاره ونظريته العامة بفكرة القانون الطبيعي، فعرف القانون بأنه «العادة التي تختمها طبيعة الأشياء». ومع ما في هذا التعريف من إبهام فإن الغرض منه يبان أن القانون معناه القاعدة التي تسيطر على سلوك الإنسان، والتي يجب أن تتبع، وإن كان يحدث كثيرا ألا تتبع<sup>(٥٨)</sup>.

وما دام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة في الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هي قانون السلام والأمن.

فبعد تحقيق حفظ البقاء كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهوته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج، ومن ثم ظهر القانون الطبيعي الثاني، وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتعامل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية، وحينما بدأ العقل في النضج، ظهر على المسرح قانون طبيعي رابع، وهو قانون الرغبة العاقلة في الحياة في مجتمعات<sup>(٥٩)</sup>.

إن الطبيعة كانت قبل ظهور القانون الوضعي هي التي توفر للأفراد مستوى من العدالة المجردة. ونظرا لأن القانون الطبيعي يسود في مجتمعات متنوعة، ويعمل في أوساط مختلفة فقد كانت له نتائج متنوعة أيضا ومختلفة<sup>(٦٠)</sup>.

وقد كان جل اهتمام فلسفة القانون الطبيعي هو تقليل الاختلافات والفروق بين القوانين إلى أقل قدر ممكن والنظر إليها كشيء عرضي وليس على أنها أمور تتصل بجوهر القانون.

لهذا فإن مونتسكييه كان يقصر تصور القانون الطبيعي على حالة الطبيعة قبل قيام المجتمع، فإذا ما قام المجتمع ووجدت الحكومة كان هناك ثلاثة أنواع من القوانين.

أولها: قانون الأمم: The Law of Nations الذي ينطبق على الشعوب والدول في حالة إختلاطها واحتكاكها ببعضها (مثل القانون الدولي).

وثانيها: القانون السياسى : Political Law الذى ينطبق على العلاقات بين الحكومة والمحكومين، وما ينتج عنها من قضايا (مثل القانون الدستورى، والادارى).

وثالثها: القانون المدنى : Civil Law الذى ينظم علاقة المواطنين ببعضهم (مثل قانون العقود)<sup>(٦١)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على العلاقات، وواضح أيضا أن قانون الأمم قانون عام ينطبق على كل المجتمعات، ويؤسس المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تفعل كل خير فى حالة السلام وأقل ضرر فى حالة الحرب، فى حين أن القوانين السياسية والمتحضرة تختلف من دولة الى أخرى، وتنتج من تفاعل العقل الانسانى مع الظروف الخاصة بكل دولة على حده<sup>(٦٢)</sup>.

وبقدر مونتسكييه وجهة النظر التقليدية الكلاسيكية تجاه القانون، بأنه العقل مجردا عن الهوى أو بأنه العقل البشرى على قدر ما يتحكم ويحكم على سكان الأرض، والقوانين المدنية والسياسية لكل أمة ينبغى أن تكون حالات خاصة تستخدم العقل الانسانى، الا أنه يتضح أن مونتسكييه كان مهتما بالتطبيقات الخاصة أكثر منه بالقانون بصفة عامة<sup>(٦٣)</sup>.

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته فى دمج الاتجاه العقلى - الذى يدعو الى العالمية - بالمنهج التاريخى - الذى يؤكد على الفردية - وذلك حين يتطرق الى القوانين على أنها ينبغى أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجدت من أجله، من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، الى المهن الرئيسية التى يعمل فيها المواطنون، ودياناتهم وعقائدهم التى يؤمنون بها، وميولهم، ومقدار ثرائهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وكذلك يجب أن تعبر القوانين عن المستور والمدى الذى يذهب اليه فى تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة<sup>(٦٤)</sup>.

## أشكال الحكومات:

تخلى مونتسكييه عن التصنيف التقليدى للحكومات - ديمقراطية، أرستقراطية وموناركية - وقسم هو الحكومات الى: جمهورية، موناركية، واستبدادية، الا أن هذا التقسيم الثلاثى يصبح رباعيا عندما يقسم مونتسكييه الجمهورية الى قسمين: ديمقراطية وأرستقراطية<sup>(٦٥)</sup>. وفيما يلى يمكن التعرض لكل نوع من هذه الأنواع:

### ١- الحكومة الجمهورية Republic:

ويرى مونتسكييه أنها هى التى يكون للشعب فيها - كجسم أو لجزء منه - القدرة السيادية - وتنقسم الى:

#### أ- الجمهورية الديمقراطية Democracy:

يعرف مونتسكييه الجمهورية الديمقراطية بأنها: ذلك النظام الذى تتركز فيه السلطة فى يد الشعب بكامل فئاته، فهو الذى يقوم باختيار الحاكم الذين يصبحون مجرد وكلاء أو مندوبين عنه فى حكم البلاد<sup>(٦٦)</sup>.

ويرى مونتسكييه أن الذى يتحكم فى كيان الجمهورية الديمقراطية وفى تكوينها، هو طبيعتها التى تتمثل فى تقسيم الشعب الى مظهرين متكاملين ومتعارضين. ففى أحد هذين المظهرين يكون الشعب حاكما، وفى الآخر يكون محكوما<sup>(٦٧)</sup>.

ويكون الشعب حاكما بواسطة الانتخابات التى يعبر بها عن ارادته العامة. ولذلك تكون قوانين الانتخابات حجرا أساسيا فى شكل نظام الحكم الجمهورى الديمقراطى.

وقد كان مونتسكييه من أنصار توسيع القاعدة الانتخابية كى يتمكن أفراد الشعب من المشاركة فى إدارة شئون بلادهم. فيجب أن تسود الحكم الديمقراطى

المساواة التامة بين جميع أفراد الشعب حتى يتمتع الشعب كله بما يتمتع به أولئك الذين اختارهم لتولى مقاليد الحكم، وتسود المجتمع روح العدالة<sup>(٦٨)</sup>..

ويوصفه «صاحب السيادة» بقوم الشعب بنفسه بانجاز كل المهام التي يستطيع القيام بها، وترك تنفيذ الأمور التي لا يستطيع القيام بها الى وزراء وموظفين يقوم هو باختيارهم<sup>(٦٩)</sup>.

وتلعب مساحة الدولة دورا كبيرا - في عملية الحكم - عند مونتسكييه، فمن طبيعة الحكم الديمقراطي أن تكون مساحة أرضه صغيرة، والاما استطاع الشعب القيام بالحكم.

كما أن الصالح العام الذى يضحى به باستمرار في الجمهورية الكبيرة يكون في جمهورية صغيرة أكثر صلابة وأسهل في التعرف عليه وأقرب الى المواطن. وهذه هي الشروط المفيدة للاحتفاظ بالحجر الأساسى للديمقراطية<sup>(٧٠)</sup>، ويبدو هنا تأثير مونتسكييه بما كان مطبقا في المدن اليونانية القديمة.

أما المبدأ الذى تقوم عليه الديمقراطية والذى يقوم بتحريكها فهو في الواقع القوة الخلقية أو الفضيلة Virtue، والمقصود هنا الفضيلة السياسية التى تتطلب من الانسان التضحية المستمرة بنفسه وبأثانيته وفوضيته ورغباته وكل مايميل اليه في سبيل الدولة والصالح العام<sup>(٧١)</sup>.

وبما أن الدولة لايمكنها الاستغناء عن الفضيلة، لذا يجب على الحكومة الديمقراطية العناية بالتربية حتى يمكن تعليم الأطفال حب القانون والوطن مما يجعلهم يفضلون الصالح العام على مصلحتهم الشخصية. ويجب على الانسان أن يحب الحكومة لكي يعمل على بقائها.

ويجب على القوانين أن تحرم البذخ والترف بما فى ذلك توزيع الملكية فالترف يقود الانسان الى السعى لتحقيق رغبات لاحد لها. وينحرف بل ينحدر



نظام الحكم اذا انتهت روح المساواة كلية أو حتى اذا ما بولغ فيها، وبالتالي تفقد العضيلة قيمتها.

ويحدث ذلك عندما لا يتحمل الانسان أى أنسان آخر يعلوه، وعندما يرغب الانسان فى المساواة مع الآخرين الذين قد اختارهم ليكونوا أعلى منه وليحكموه، عندئذ لا يتحمل الشعب السلطة التى وضعها بنفسه فوق نفسه. وفى مثل هذه الحالة يظهر حاكم فردى ويفقد الشعب كل شئ وخصوصا حرته، ولا يستطيع الاحتفاظ بأى مساواة وتعم الفوضى<sup>(٧٢)</sup>.

#### ب- الجمهورية الأرستقراطية Aristocracy:

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها فى يد جماعة من أفراد الشعب هم الأشراف أو النبلاء، وكلما كان عدد هذه الجماعة كبيرا، كلما كانت الحكومة أقرب الى الديمقراطية وبالتالي كانت أكمل<sup>(٧٣)</sup>.

فالأرستقراطية عند مونتسكييه نوع محدود ومركز يتناول فيه السلطة أشخاص بحكم مولدهم وثريتهم.

أما مبدأ الأرستقراطية فهو ليس الفضيلة، فهناك حيث تتفاوت الملكية الفردية تفاوتاً كبيراً، تنعدم الفضيلة، ولذلك يجب على القوانين أن تنادى بروح الاعتدال - هذه الروح التى يجب أن تسود فى الطبقة الحاكمة - طبقة الأمراء - حتى تحد من سلطان هذه الطبقة<sup>(٧٤)</sup>.

هذان هما النوعان اللذان تنقسم اليهما الحكومة الجمهورية عند مونتسكييه، ومن الجدير بالذكر أن مونتسكييه لم يناد باقامة الحكومة الجمهورية لأن الحكم الجمهورى فى رأيه حكم مضى عهده حيث أنه لا يصلح الا فى الدويلات الصغيرة مثل الدويلات اليونانية والرومانية القديمة، ولأن الدول فى عصره اتسعت وزاد حجمها ومن هنا يصعب اقامة مثل هذه الحكومة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد رأى مونتسكييه أن الجمهورية الديمقراطية تقوم على مبدأ

الفضيلة، والناس في عصره تكالب الى طلب الرفاهية مما أدى الى القضاء على الفضيلة: (٧٥).

## ٢ - الحكومة الموناركية أو الملكية Monarchy :

وهي الحكومة التي تكون السلطة فيها لفرد واحد ولكنه يحكم بقوانين ثابتة ومقامة، هي عين أسس المملكة، قوانين أساسية يكون ثباتها عقبة أمام ارادة الملك المؤقتة وذات النزوات (٧٦).

ويرى مونتسكييه أنه في ظل نظام الحكم الملكي توجد جماعات، ولكل جماعة فضائلها وشرورها الخاصة، وكل من هذه الجماعات تسمو بنفسها على الأخرى أو تنافسها، ومن هنا تولد الامتيازات التي يتفرد بها فريق دون فريق. فكل من هذه الجماعات تعمل من أجل الحفاظ على بقائها والدفاع عن امتيازاتها.

ومن شأن هذا الاتجاه أن يحد من السيادة في جميع وجوهها ويجعل من الملكية المطلقة - في أصلها - ملكية مختلطة تضم الى جانب الملك طبقة النبلاء التي بغيرها تحول الملكية الى استبداد، وطبقة رجال الدين التي لا تلتقي في مصالحها مع الجمهورية ولكن مع الملكية، والمجالس النيابية التي تسهر على رعاية القوانين الأساسية، أضف الى ذلك المدن بامتيازاتها المتباينة والجماعات والهيئات بما تتضمنه من أوجه اختلاف فيما بينها (٧٨).

وتعمل هذه المؤسسات جميعا كوسيط Pouvoirs Intermédiaires فتقوم بتوصيل أوسار الملك الى الشعب، والحد من قوة اندفاع هذه السلطة. وبقاء الملكية رهين ببقاء هؤلاء الوسطاء، وهذه الامتيازات المختلفة لأنها تقوم على التوفيق بين هذه المصالح المتعارضة المتضاربة وخضوع الحاكم المطلق لقوانينها الأساسية، أما اذا ألغيت هذه الامتيازات الت الملكية الى دولة شعبية أو استبدادية (٧٩).

والفضيلة السياسية التي يركز عليها النظام الملكي والتي تزيد من قوة القوانين هي الشرف أو المركز الاجتماعي لكل شخص ولكل طبقة<sup>(٧٩)</sup>.

ومن هنا يتضح أن المقصود من الشرف ليس هو القيمة الأخلاقية العامة، ولكن معنى خاص أقرب إلى شيء شريف منه إلى الشرف نفسه، وهي الرغبة في الحصول على وسامات وتشريفات.

ولكن هذه الحكومة التي ترتبط يمثل هذا المبدأ الحساس سرعان ما تكون معرضة لخطر الانحراف عندما تسلب سلطات الوساطة من واجباتها بحيث لا يستطيعون الوقوف أمام السلطة المطلقة للملك، عندئذ تنقلب الملكية إلى حكم فردي.

فالملكية تذهب وتلاشي عندما يعتدى الملك على امتيازات الهيئات، وامتيازات المدن «فرد كل شيء إلى نفسه، يرد الدولة إلى عاصمته، ويرد العاصمة إلى بلاطه، ويرد البلاط إلى شخصه»<sup>(٨٠)</sup>.

ويبدو أن مونتسكييه كان يقصد بذلك لويس الرابع عشر وماجمعه بين يديه من تركيز هائل للسلطات.

### ٣- الحكم الاستبدادي Despotism :

وهي الحكومة التي تعتمد على شخص واحد دون قواعد أو قوانين، وهذا الشخص يعتمد في ادارته للدولة على إرادته الخاصة<sup>(٨٢)</sup>.

ويرى مونتسكييه أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف Fear حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتكيل واستخدام القوة والعنف والارهاب ضد كل من يبدى رأياً، أو يتكر عملاً، أو يتفوه بقول، ويديهي أن الحاكم هنا يخاف الجماهير، كما تخاف الجماهير الحاكم<sup>(٨٣)</sup>.

إن النظام الاستبدادي يهدف فقط إلى السيطرة على مقدرات الدولة وليس إلى تحقيق الخير للأفراد، وهو في ذلك لا يشعر بما تعانيه الرعية من ظلم وآلام،

كما أن القرارات التي تصدر عن الحاكم تتسم بأنها غير مبنية على أساس سليم، حيث أنها قرارات حماسية تصدر عن انفعالات جامحة وليس عن ترو وحسن ادراك لحالة الشعب ومطالبه<sup>(٨٤)</sup>.

ففى الوقت الذى كان النظام الموناركى يوفر الحماية للنبلاء والأشراف ورجال الدين فان النظام الاستبدادى لا يوفر الحماية لأحد انطلاقا من أن الكل متساوون والكل يخضعون خضوعا تاما للحاكم.

الا أن هذه المساواة التي تسود بين الشعب فى ظل النظام الاستبدادى يختلف مفهومها عن مفهوم المساواة فى ظل النظام الديمقراطى، فالنظام الديمقراطى ينظر الى الناس على أنهم متساوون من حيث هم أفراد ينتمون الى شعب واحد، فيهم ومن أجلهم قامت الدولة، والشعب هو الحاكم والرعية فى نفس الوقت.

أما المساواة فى النظام الاستبدادى فتعنى تساوى الجميع من حيث أنهم لايعنون شيئا، فالجميع نافهون لايساوون شيئا، وهم يتساوون فى العبودية والخضوع لإرادة الحاكم المستبد، وليس لهم أى إرادة فى حكم البلاد.

ويرى الدكتور على عبد المعطى أن مونتسكييه قد أقام تقسيمه لأشكال الحكومات على أساس الطبيعة Nature - أى طبيعة النظام - من جهة، وعلى أساس المبدأ Principle من جهة أخرى.

فمن حيث طبيعة النظام فقد لاحظ مونتسكييه أن عنصر السيادة فى النظام الجمهورى اما أن يتمثل فى الشعب كله أو فى جزء منه، أما النظام الموناركى فانه يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون. أما الحكم الاستبدادى فهو يقوم على حكم فرد واحد لايلتزم ولايحكم بالقانون.

أما من حيث المبدأ المسيطر فى كل شكل من أشكال الحكومات، فيذكر مونتسكييه أن النوع الديمقراطى مبدؤه الفضيلة، والأرستقراطى مبدؤه الاعتدال، والموناركى مبدؤه الشرف، والاستبدادى مبدؤه الخوف<sup>(٨٥)</sup>.

كذلك يرى مونتسكييه أن القوانين والتشريعات تختلف من شكل إلى آخر فالقوانين في الديمقراطيات يجب أن تتجه إلى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة. وفي الأرستقراطيات يجب أن تتجه القوانين نحو الحد من اتجاه الطبقة الأرستقراطية نحو الثراء والغنى على حساب المحكومين. وفي الموناركيات يجب أن تتجه القوانين نحو حماية وتمجيد سمات النبالة Nobility. أما المحاكم المستبد فلا يستند إلى قانون ولا يرتبط بأى تشريع<sup>(٨٦)</sup>.

ومن ناحية حجم الدولة يرى مونتسكييه أن كل نوع من أنواع هذه الحكومات يكون ملائما لحجم خاص من أحجام الدول، فالحكومة الجمهورية - ديمقراطية وأرستقراطية - تلائم شعبا محدود العدد، والحكومة الملكية تلائم شعبا متوسطا، أما الاستبدادية فإنها تناسب شعبا كبير العدد<sup>(٨٧)</sup>.

ولكن ماهو نظام الحكم الأمثل عند مونتسكييه؟

إن مونتسكييه لا يرى في الديمقراطية المحضة نظاما يطفى ظمأه ويحقق حلمه، ذلك لأنها قد تنزلق إلى الاستبداد حينما تستبد الأغلبية بأرائها، لذا يتجه صاحب «روح القوانين» إلى الأرستقراطية ليرى فيها نظاما معتدلا ينشد فيه غايته، إلا أن كراهيته للاستبداد جعلته يرى أن في الأرستقراطية ما يجعلها تنزلق هي الأخرى إلى الاستبداد إذا ما تقلصت القلة شيئا فشيئا إلى حكم الفرد، ويرى كذلك أن الملكية قد تنقلب إلى الاستبداد إذا ما حاول الملك القضاء على القوانين التي يحكم بمقتضاها، وإذا ما حاول أن يقضى على الهيئات التي تعاونه في حكم البلاد من نبلاء ورجال دين.

لقد وجد مونتسكييه ضالته في الحكومة المختلطة، في حكومة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، في حكومة تتجمع فيها القوى لتقف بالرصد لذلك الفناء الذى يهدد الدول على الدوام ألا وهو الاستبداد.

إنها الملكية الأرستقراطية المحاطة ببعض النظم الديمقراطية، فالملكية نظام ممتاز

إذا ما تضمنت هيئات تتوسط بين الملك والشعب مثل هيئات النبلاء ورجال الدين، والهيئة التي تعمل على حماية القوانين، وهي هيئة مقيدة للملك وحامية للشعب، تتمتع بالذاتية والاستقلال وعدم القابلية للعزل. ثم يأتي الشعب - بعد هذه الهيئات - ليشترك في إدارة الشؤون العامة، عن طريق ممثلين ينوبون عنه في حكم البلاد<sup>(٨٨)</sup>.

ذلك هو كيان الحكومة التي ينشدها مونتسكييه: ملك، ثم هيئات من أشراف ونبلاء ورجال دين من ناحية، وهيئة أمينة على القانون من ناحية أخرى ليقفوا جميعا بينه وبين الشعب، ذلك الشعب الذي يختار ممثلين له في إدارة شؤون بلاده.

فالشعب - كما يقول مونتسكييه - يمكن أن تتاح له الفرصة أن يشارك مشاركة فعالة إذا كانت تتولى عملية الحكم فيه حكومة معتدلة، تحكم وفق قوانين ودساتير معينة، كما يمكن للشعب أن يشارك في إدارة شؤون بلاده إذا ما سادت في المجتمع قيم المساواة والعدل والحرية<sup>(٨٩)</sup>.

#### الحرية وفصل السلطات:

يرى الدكتور على عبد المعطى أن نظرية مونتسكييه عن الحرية هي أعظم نتاجاته، وأكثر أفكاره خصوصية وبراء، ومن ثم فقد احتلت مكانة سامية في نسقه السياسي والفلسفي<sup>(٩٠)</sup>.

ولعل السبب في ذلك هو ما كانت تعانيه فرنسا في هذا الوقت من الخضوع تحت نير الحكم الاستبدادي المطلق، فكان مونتسكييه يريد أن يخلص بلاده من هذا الاستبداد الذي كان يعتبره مرض النظم السياسية الذي يهددها بالقضاء.

وقد رأى مونتسكييه أن الحريات السياسية توجد في الحكومات المعتدلة إلا أن ذلك ليس بال قاعدة العامة، فقد لا توجد هذه الحريات في بعض الحكومات المعتدلة. ويقترح من الحكومة المعتدلة كل نظم الحكم ما عدا الحكم الفردي

المبنى على القوة، ومع ذلك فقليل من الحكومات يصل الى درجة الحكومات المعتدلة<sup>(٩١)</sup>.

وبتسائل مونتسكييه عن مفهوم الحرية السياسية لأن كلمة الحرية تحتوى على معان كثيرة فقد أطلق كل فرد على نظام الحكم الذى يتفق وعاداته وميوله لفظ حرية. وليست الحرية السياسية أن يفعل الانسان مايريد ولكن أن يستطيع الفرد أن يفعل مايريد فى حدود ما تسمح به القوانين، ولايجبر على فعل ما لايرغب وما هو ممنوع<sup>(٩٢)</sup>.

فالحرية عند مونتسكييه مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعنى حرية الشعب. ولأن الحرية هى الحق فى أن يفعل الانسان كل شئ فى حدود ما تسمح به القوانين، فانه اذا ماستطاع أى مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين فانه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية. ولكي يحصل الانسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلا خاصا لا يخاف فى ظله المواطن الحر<sup>(٩٣)</sup>.

ولكن كيف يمكن المحافظة على هذه الحرية؟ ان السبيل الوحيد الذى يضمن المحافظة على الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات.

وقد كان مونتسكييه متأثرا فى ذلك بالفكر والواقع الانجليزى، فلقد ميز لوك - كما سبق الذكر - بين السلطات، وجاء مونتسكييه فخرج فكرة لوك عن التمييز بين السلطات تخريجا جديدا، جاعلا منها مبدأ من مبادئ المذهب الحر، ثم أخذ يستعين بالنظام البرلمانى الانجليزى، كما كان قائما فى زمنه كنظام مثالى فى نظره لأنه نظام مختلط، قوامه ملك وهيئات تتوسط بينه وبين الشعب، وبرلمان يتولى التشريع، بينما يتولى الملك التنفيذ<sup>(٩٤)</sup>.

ومونتسكييه اذ يطيل فى كتاب «روح القوانين» الكلام عن ذلك النظام الانجليزى يزيد أن يجمل منه مثالا لحكومته المختلطة التى لاتدع مجالا للاستبداد، ويأمن فى ظلها المواطن على حريته بفضل فصلها بين السلطات.

ولقد أكد مونتسكييه على فكرة الفصل هذه اقتناعاً منه بأنه مامن فرد يتمتع بسلطة الاويميل الى التعسف في استعمالها، وهو بلاشك مستمر في عسفه معر عليه حتى يصدم بمن يوقفه، ولا يوقف السلطة الا السلطة ولا سبيل لوقف السلطة بالسلطة اذا تولي مباشرة السلطات الثلاث - تشريع القوانين، وتنفيذها، الفصل في منازعات الأفراد - رجل واحد أو هيئة واحدة سواء أكانت من النبلاء أو من الشعب. وأنه لاجرية في ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية في شخص واحد أو في هيئة واحدة، ذلك لأن هذا الوضع يمكن ذلك الفرد أو تلك الهيئة من تشريع قوانين جائزة وتنفيذها بطرق جائزة أيضاً.

كذلك لاجرية البتة اذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك لأن اجتماعها مع التشريع لشخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة على حياة المواطنين وحررياتهم تحكمية لأن القاضي سيصبح في هذه الحالة مشرعاً أيضاً.

واذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية استطاع أن يكون له جبروت مطلق. أما اذا اجتمعت السلطات الثلاث لشخص واحد أو لهيئة واحدة، فتلك هي مأساة الحرية وطماتها الكبرى<sup>(٩٥)</sup>.

هكذا فقد ميز مونتسكييه بين ثلاث سلطات تقوم في الدولة هي:

- ١- السلطة التشريعية Legislative Power: وهي التي تصدر القواعد العامة التي تحدد سلوك الأفراد في المجتمع، هذه القواعد التي تتمثل في شكل نصوص عامة أو قوانين تسرى على كافة المواطنين.
- ٢- السلطة التنفيذية Executive Power: وهي التي تقوم بتنفيذ القوانين، تنفيذاً يومياً، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه، وحمايته من الاعتداء الخارجي، وتشر الأمن والطمأنينة لكل المقيمين فيه.
- ٣- السلطة القضائية Judjial Power: وهي التي تقوم بالفصل في الخصومات



التي يمكن أن تنشأ بين الأفراد، وتعاقب على الجرائم التي يمكن أن يرتكبوها<sup>(٩٦)</sup>.

وعلى الرغم من أن مونتسكيه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة، فإنه يظل صاحب الفضل الأول في نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وأصالة.

فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن إدراك سليم لمكانة القضاء في التأكيد على الحريات العامة وحمايتها.

وجعل السلطة الاتحادية عند لوك جزءا من السلطة التنفيذية - وليس سلطة مستقلة - وقد وفق في ذلك كل التوفيق. فالعلاقات الدولية - وكل مايتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الأجنبية - هو في الحقيقة نشاط أصيل في السلطة التنفيذية، هذه السلطة المكلفة بحكم طبيعتها بالسهر على الأمن الداخلي، والأمن الخارجي للدولة.

كذلك فإن ثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغي عدم اغفالها، وهي أن مونتسكيه لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث.

لقد كانت نظريته في الفصل بين السلطات مكونة من شقين:

**\* الشق الأول:** أنه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فتوضع كل منها في يد مستقلة. فالتمييز أو الفصل، بين السلطات هو تمييز موضوعي، وعضوي في نفس الوقت.

فكل سلطة لها نشاطها الخاص، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لا يقوم على الهيئات الأخرى.

**\* الشق الثاني:** أن هذا الفصل بين السلطات يجب أن يكون محققا للغاية التي قام من أجلها، وهذه الغاية تتمثل في عبارة مونتسكيه: «يجب أن توقف السلطة<sup>(٩٧)</sup> السلطة»

ولكى تتحقق هذه الغاية يجب أن تنظم السلطات الثلاث بشكل يجعل كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى الى حد كبير، بحيث نستطيع أن نقف في وجهها اذا استبدت وطفت.

فالسطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الاعتراض على القوانين التي تعارض مع مصلحة المجتمع. والسلطة القضائية يجب أن تكون لها - هي أيضا - القدرة على الوقوف في وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة للقانون.

وتحقيق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصل تاما. فخير وسيلة لأن توقف السلطة السلطة أن يكون لكل منها «القدرة على المنع» *Faculter d'empêcher* أى القدرة على منع السلطات الأخرى من المضي في طغيانها، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك حد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث<sup>(٩٨)</sup>.

ومن ثم فإن ذلك يعنى الإشارة الى تسيق الجهود والتعاون مما يؤكد أن الفصل بين السلطات ليس جامدا أو مطلقا وإنما هو فصل مرن<sup>(٩٩)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعاون في صالحي السلطة التشريعية، حيث يجب أن تشارك السلطة التشريعية السلطة التنفيذية في حكم البلاد، وهذا يحول الحكم من حكم فردى الى حكم شعبى، كما أن هذا من شأنه أن يجعل الشعب هو الحاكم وليس الملك<sup>(١٠٠)</sup>.

تعقيب:

مما سبق يتضح أنه كان للتشكيلة الفريدة في فكر مونتسكييه والمكونة من التاريخ والعقل والدراسة التامة بالماضى والاهتمام بالمستقبل والملاحظة الموضوعية والرغبة في الإصلاح أثرها في أن جعلت منه واحدا من أكثر المفكرين السياسيين البارزين في العصر الحديث.

وكان مبدأ فصل السلطات من أهم ما جاء به مونتسكييه من فكر، فلم

يقصر أثر هذا المبدأ على الصعيد المحلي بل أنه صار معتقدا عالميا، فالمادة السادسة عشرة من اعلان حقوق الانسان تقضى بأن «كل مجتمع لا تأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يكرس فيه مبدأ فصل السلطات، ليس له دستور»<sup>(١٠١)</sup>.

كذلك كان لفكرة مونتسكيه عن الحرية ولأسلوبه في حمايتها أثر كبير في نفوس رجال ثورة ١٧٨٩ الفرنسية مما كان له صداه في وثائق هذه الثورة ودساتيرها، وكان له أثره أيضا في دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل<sup>(١٠٢)</sup>.

ولكن على الرغم مما خلفه مونتسكيه من شهرة عالمية وأثر على الثورتين الأمريكية والفرنسية، إلا أن الباحث من الممكن أن يسجل عليه بعض الملاحظات:

١- رأى بعض المفكرين أن فكرة الفصل بين السلطات بالشكل الذى تصوره زعماء الثورتين غير ممكنة التحقيق عمليا، بل أنها ضارة فى نفس الوقت، اذ تؤدى الى قلقلة مستمرة فى عملية الحكم<sup>(١٠٣)</sup>.

كذلك تعرض مبدأ فصل السلطات للنقد على أساس أنه يؤدى الى ضعف الحكومة وتعطيلها، كما أنه يؤدى الى الانتقاص من سيادة الشعب المثلة فى المجلس التشريعى المنتخب.

هذا فضلا عن أن مبدأ فصل السلطات يكتفى بالتركيز على عدم السماح لأى من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدود اختصاصها دون أن يحدد مجال عمل كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلا، ولذلك فهو غير عملى ولا يطابق الواقع، فالقول مثلا بأن الهيئة القضائية مستقلة تماما عن السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لا بد وأن ينتهى آخر الأمر الى هذه السلطة.

كذلك فإن مونتسكيه لم يؤسس هذا المبدأ على أساس من المنطق، وإنما اقلمه على أساس ملاحظه فى التجلراء، فهو يقرر أن كفالة الحريات وصيانتها فى التجلراء يرجع الى أن سلطات الدولة هناك موزعة بين عدد هيئات بشكل لا يمكن

لاحداها أن تغطي على حريات الأفراد، وذلك على عكس الحال في البلاد التي تتجمع فيها سلطات الدولة في يد واحدة<sup>(\*)</sup>.

ولعل هذا السبب هو الذى جعل روسو يوجه اليه بعض الانتقادات - رغم إعجابه الشديد به - هذه الانتقادات مفادها أن مونتسكيه لم يعالج العلم السياسى بشكل متكامل لأنه اقتصر على ملاحظة القانون الوضعى كما هو مطبق فى بعض الأنظمة كما جعله يتوقف فى منتصف الطريق، ولا يصل الى المبادئ التى تؤدى الى بناء الدولة بصورة مثالية.

ففى الوقت الذى كان مونتسكيه يعتبر أن ما كتبه ولاحظه، انطلاقاً من الواقع المطبق، هو الغاية رأى روسو أن فى ذلك مصدر قصور عن بلوغ الهدف لأنه يعتبر أن ما يجب أن يعالج هو ما يجب أن يطبق وليس ما هو مطبق فعلاً<sup>(\*\*)</sup>. وهكذا يبدو الاختلاف وكأنه بين أفكار ونظريات مثالية يؤمن بها روسو وبين أخرى واقعية وتجريبية أخذ بها مونتسكيه<sup>(١٠٤)</sup>.

ومن هنا فقد انتقد روسو مبدأ فصل السلطات - كما سيأتى فيما بعد - على أساس رأيه فى الإرادة العامة وأنها غير قابلة للتجزئة، ومن ثم فلا يمكن تصور توزيعها بين هيئات مختلفة، فالسيادة عند روسو تتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يمارسها الشعب وحده.

---

(\*) هناك رأى سائد بين علماء السياسة مفاده أن مونتسكيه أخطأ فى فهمه للأوضاع الانجليزية، أو على الأقل بالغ فيها، إذ أن الواقع يقرر أن الدستور الانجليزى لم يأخذ بمبدأ فصل السلطات فى ذلك العهد البعيد.

- جورج سابين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على ابراهيم السيد، جزء (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

(\*\*) مع أن الباحث قد يختلف مع روسو هنا فى أن ما هو مطبق أيضاً لا مانع من اصلاحه.

وقد كان من نتيجة هذا الهجوم على مبدأ فصل السلطات وفشل محاولات تطبيقه عملياً أن سدته معظم الدساتير الحديثة، وصار الاتجاه العام في الوقت الحاضر إلى تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهاز التشريعي والأجهزة الشعبية الأخرى، واتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء<sup>(١٠٥)</sup>.

فمبدأ فصل السلطات اذن يعتبر مبدأ وهمياً غير مستطاع التحقيق، لأنه من غير المستطاع أن تباشر هيئات مستقلة بعضها عن بعض خصائص السيادة الثلاث، لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسم البشري متصلة ببعضها اتصالاً طبيعياً، فكما أن سير الآلة يقتضى محركاً واحداً، كذلك فان وظائف الدولة المختلفة تحتاج إلى قيادة واحدة مركزة، فلا يمكن فصلها واستنادها إلى هيئات مختلفة مستقلة حتى لا يقضى هذا الفصل على وحدة الدولة، ويؤدي إلى تعطيل أعمالها ويعرضها للخطر خصوصاً في أوقات الأزمات التي تحتاج إلى تجميع القوى وإبقاء الانسجام في الأعمال حتى يمكن التغلب على الأزمات.

٢- رأى مونتسكييه أن القوانين يجب أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذي وجدت من أجله من جو وربة وموقع ومساحة وعدد سكان، وللمهن وللديانات والعقائد والميول ومقادير الثراء والعادات والتقاليد<sup>(١٠٦)</sup>.

ويسأل الباحث هنا هل ينبغي على القوانين أن تكون عامة أم من الممكن أن تبيح أفعالا معينة لمهن معينة دون أخرى؟ وكذلك للديانات - في البلاد ذات الديانات المتعددة - هل ستكون القوانين نسبية؟ وهل يخضع وضع القوانين للأهواء والميول ونسب الثراء والعادات والتقاليد؟

٣- ان مونتسكييه لم يلتزم بأساس واحد لتقسيم الحكومات، فهو يميز بين الحكومات على أساس العدد تارة، وعلى أساس الحكم تارة أخرى، بالإضافة إلى أن الأنواع التي ذكرها أنواع قديمة قدم التفكير السياسي ذاته<sup>(١٠٧)</sup>.

كذلك فإن مونتسكييه يربط بين حجم الدولة وشكل الحكومة، فلقد رأى أن الحكومة الديمقراطية يناسبها مقاطعات صغيرة، أو يوافقها حجما أقل، وأن الحكومة الأرستقراطية يناسبها اتساعا معتدلا أو حجما أكبر، وكذلك الملكية، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجما ضخما ومقاطعات أكبر وأعظم، ويستتبع ذلك أن أى تغير فى حجم الدولة لابد وأن يتبعه تغير فى شكل الحكومة ذاتها، وطبقا لهذه القاعدة تحظى الديمقراطية بدوام أقل.

ومعنى هذا أن الحكومات الديمقراطية لاتلبث أن تتحول الى حكومات أرستقراطية فملكية فاستبدادية طبقا للاتساع التدريجى فى مساحات الأراضي والمقاطعات، وبالطبع فان هذا يضر بالديمقراطية ويضر الملكية الى حد ما ويكون فرصة سانحة للحكومات الاستبدادية ويفيد الطغاة المستبدون أكثر من غيرهم<sup>(١٠٨)</sup>.

٤- دعا مونتسكييه الى توسيع القاعدة الانتخابية، ولكنه لم يقر صفة الناخب لأولئك الذين وصلوا الى حد أدنى من الفقر، حيث انهم سوف يكونون مسلوبى الارادة.

كذلك مما يؤخذ على مونتسكييه أنه قصر اتصالاته - خلال اقامته فى إنجلترا - على الطبقات الراقية والعلماء فقط، ولم يبذل أى جهد للدراسة الطبقات الفقيرة، لذلك فان انعكاساته عنها لم تكن تحمل أى رد فعل عن الأحياء البسيطة الفقيرة.

٥- تأثر مونتسكييه - وكذلك روسو من بعده - بما كان فى اليونان من اعلاء لفكرة الارادة العامة، الممثلة فى الديمقراطية المباشرة، وقد سبق نقد اليونان فى قولهم بالديمقراطية ونفسيهم الشعب الى ثلاث طوائف، وما يجره ذلك التقسيم من اعاقا لنظرية الارادة العامة.

٦- عندما تحدث مونتسكييه عن الدين، قرر أن ليس من وظيفة المشرع أن

يفرض الدين على الشعب، واعتبر الدين المسيحي أحسن وأعمق الأديان، إلا أنه رأى أن هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبولة لديه. وعلى هذا قرر أن الدين الاسلامي يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحي، وأن الدين المسيحي يناسب نوعين فقط من الحكومات: الكاثوليكية تناسب الملكيات والبروتستانتية تناسب الجمهوريات<sup>(١٠٩)</sup>.

ولكن إذا كان من المقبول أن يقرر مونتسكييه أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، فإنه من غير المقبول أن يتحدث عن الأديان السماوية بهذه الطريقة.

فمن أين أتى مونتسكييه بالقول أن المسيحية أحسن وأعمق الأديان؟ وإذا كانت فعلاً كما يقول فكيف عاد مرة أخرى وقرر أنها لا تناسب كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وهل هناك ديانة سماوية لا تلائم كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وكيف يمكن القول بأن الحالات الخاصة بكل مجتمع هي التي تحدد سمات الدين المقبولة لديه؟

ثم أنه على أي أساس حكم مونتسكييه على الدين الاسلامي أنه يوافق الحكومات الاستبدادية؟ هل درس مونتسكييه الدين الاسلامي - دراسة متعمقة - وخرج بهذه النتيجة؟ وهل هناك دين سماوي - حتى ولو لم يكن الاسلام - يقر الاستبداد أو يوافقها؟

إن عدم معرفة مونتسكييه بالدين الاسلامي جعلته يجهل أن هذا الدين قد نادى بمبادئ أساسية عظيمة، تصلح لنظام الحكم في كل زمان ومكان، وتمثل هذه المبادئ في البيعة والشورى والعدل والمساواة والحرية والمسئولية.

من هنا يرى الباحث أو مونتسكييه كان أبعد كثيراً من أن يخوض في مثل هذه المسائل.

## هوامش الفصل ، الثاني والثالث

(1) C.P., Courtney, Montesquieu and Burke (Oxford: Clarendon Press, 1963) P: 121.

(٢) مكت مونتسكييه بالانجلترا عامين بذل فيهما جهدا كبيرا لتفهم النظام الذى تسير عليه الحكومة الانجليزية فحضر جلسات البرلمان وسجل ملاحظاته عليها، والتقى بكثير من السياسين، ودرس نظم الحكم الانجليزى، واهتم كذلك بقراءة التاريخ الانجليزى لاسيما الوقائع والأحداث التى أدت الى ماتعم به الأمة من حرية وديمقراطية.

(3) Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin, 1960), p: 68.

(٤) ثروت بلوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(5) E.Barker, Social Contract (New York: Doubleday, 1922) See Introduction.

(6) G. Sabine, A Theory of Political Thought (London: Jinsdale, Illinois, Dryden Poss, 1973), p: 445.

(7) Bertrand Russell, History of Western Philosophy (London: Macmillan Co., 1954) P:654.

(8) John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 (London: Longman Green Limited, 1963) p: 221.

(٩) على عبد المطلبى محمد، الفكر السيلسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦١ - ٢٦٣.



(10) Locke, Hume, Rousseau, Social Contract (London: Oxford University Press, 1948) pp. 61-62.

(11) Francis William Coker, Reading in Political Philosophy (U.S.A: Macmillan Co., 1959) p: 551.

(١٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص: ٩٨.

(١٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٣.

(14) Locke, Essay Concerning the sTrue Origin, Extent and End of Civil Gvernment, op. cit., p: 71.

(١٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٤.

(16) William Archibld Dunning, AHistory of Political Theories from Luther to Montesquieu (New York: The Macmillan Co., 1961) p: 381.

(17) John Plamentaz, Man and Society, op. cit., p: 220.

(١٨) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧١.

(19) W.T. Jones, Masters of Political Thought (Boston: Houghter Mifflin Co., 1941) p: 174.

(٢٠) اذا كان لوك قد أوجب الرضا والقبول من كل فرد على حدة - كما يقول الدكتور حسن صعب - وذلك لأن السلطة المدنية لايمكن أن تكون مشروعة الا اذا كانت مستمدة من حق كل فرد فى حماية نفسه وممتلكاته - الا أنه يرى أن القرارات الهامة فى المجتمع لايمكن أن يؤخذ فيها رأى كل فرد على حده، بل يؤخذ فيها رأى الأغلبية التى تعبر عن رأى الشعب.

راجع فى ذلك:

- Kramnick; Isaac (Editor) Essays in the History of Political Thought (New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs, 1969) p: 221.

- حسن صعب، علم السياسة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦) ص: ١١٨.

(٢١) شوقاليه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللى الى أيماننا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠) ص: ٩٧.

(22) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p: 175.

(٢٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٦.

(24) John Locke, Civil Government, op. cit., p: 134.

(٢٥) شوقاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٣. وكذلك ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٢ وما بعدها.

(٢٦) وقد كانت هذه السلطة بمثابة النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى إنجلترا.

راجع فى ذلك:

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٥. وكذلك:

عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (بدون، ١٩٨٢) ص: ١١٥.

(٢٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، مرجع سابق، ص: ٢١٩.

(٢٨) شوقاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٥. وكذلك:

رقى زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٧٩) ص: ٨٤ وكذلك:

مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: منشأة

المعارف، ١٩٨٥) ص: ٦٣.

- (٢٦) علي ع. المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٦٧.
- (30) William Ebnestein, Great Political Thinkers, Third Edition, op. cit., p: 409.
- (31) John Plamenatz, Man and Society, Vol. I op. cit., p: 130
- (32) John Locke, Civil Government, op. cit., p. 151
- (33) S. Plamkrecht, The Moral and Political Philosophy of J. Locke (New York: The Macmillan Co., 1961) p: 65.
- (٣٤) حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٣٤.
- (٣٥) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٠.
- (36) Locke, Hume, Rousseau, Social Contract, op. cit., p: 388.
- (٣٧) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٩.
- (38) Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government, op. cit., p: 148.
- (39) Ibid., p: 149.
- (40) Ibid., p: 151.
- (41) B. Russell, History of Western Philosophy, op. cit., p: 655.
- (٤٢) ابراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الفنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.
- (٤٣) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق ص: ٢٦٩.
- (٤٤) ثروت بلوى، انظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٣٥.
- (٤٥) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٣.

(٤٦) عبد الرحمن خطيفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٢.

(٤٧) ابراهيم بيومي مذكور، يوسف كرم، دروس فى تاريخ الفلسفة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص: ١٨٥.

(48) C.B. Macpherson, The Political Theory Possessive Individualism, Hobbesa to Locke (Oxford: University Press, 1962) pp: 239 - 241.

وكنلك:

- Richard H. Cox, Locke and Peace (Oxford: at the Clarendon Press Great Britain, 1960) p: 73.

(٤٩) عبد الفتاح حسين العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص: ٢٦٥.

(٥٠) عبد الفتاح العدوى، المرجع السابق، ص: ٢٦٧.

(٥١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الي علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٧.

(٥٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢١٨.

(٥٣) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(٥٤) بطرس غالى، محمود عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٨.

(٥٥) لوك، هيوم، روسو، المقعد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، بدون) ص: ٢٨.

(٥٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٢.

(57) Montesquieu, The Spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co,m 1949) p: 2.

(٥٨) جان حاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

(59) Maxey, Political Philosophies, p: 309.

نقلا عن: علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٧٧

(٦٠) مونتسكييه، روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣)، ص: ٢٢١.

(٦١) مارسيل بريلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص: ٣٧٤.

(٦٢) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٦٣) جان نوشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ٣٦٢.

(٦٤) جان نوشار، تاريخ الفكر السياسي، المرجع السابق، ص: ٣٦٣، وكذلك: عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.

(٦٥) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(66) F. J. C. Hearnshaw, The Sociql Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason (New York, Barnes & Noble Inc., 1931) p: 123.

(٦٧) مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.

(68) F.J.C. hearnshas, The Social & Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason, op. cit., p: 131.

(69) C. P. Courtney, Montesquieu and Burke, op. cit., p: 163.

(٧٠) مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٥.

- (٧١) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٤.
- (72) Vedel, Manuel élémentaire de Dr. Constitutionnel, op. cit., p: 16.
- (٧٣) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٦.
- (٧٤) ابراهيم دسوقي أباضة، عبد العزيز الغنم، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٣٥ وكذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص: ١٩٧.
- (75) Louis Althusser, Politics, & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, Translated from the French by: Brewster, N.L.B. (New York: Harcourt Bruce, Iovanich Inc., 1972) pp: 63 - 65.
- (٧٦) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٧.
- (77) C.P., Courtney, Montesquieu, op. cit., p: 167.
- (٧٨) مونتسكيه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٥.
- (79) Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, op. cit., p: 66.
- (80) Vedel, Manuel, op. cit., p: 19.
- (٨٢) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٢٠.
- (٨٣) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٨١.
- (84) Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, op. cit., p: 69.
- (٨٥) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.

- (٨٦) المرجع السابق، ص: ٢٨١ - ٢٨٢.
- (٨٧) توتسكييه، روح الثباتين، مرجع سابق، ص: ٢٣٠.
- (٨٨) محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩١ - ٢٩٢.
- (٨٩) المرجع السابق، ص: ٢٩٣.
- (٩٠) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٨٤.
- (٩١) ابراهيم دسوقي أباطه، عبد العزيز القنام، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٣٧.
- (92) Montesquieu, *The Spirit of Laws*, op. cit., p: 214.
- (93) Ibid., p: 221.
- (٩٤) طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٤.
- (٩٥) طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٥. وكذلك ابراهيم دسوقي أباطه، عبد العزيز القنام، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٣٨.
- (٩٦) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٨٠.
- (٩٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٩١.
- (٩٨) مارسيل بريلو، المرجع السابق، ص: ٢٩٣.
- (99) Houriou, *Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*, Montchestien (Paris: Sirey, 1970) p: 240.
- (100) Louis Althusser, *Politics & History* Montsquieu, Rousesau, Hegel & Marx, op. cit., p:88.
- (١٠١) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣١١.
- (١٠٢) طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٦.

(١٠٣) عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية (الاسكتندية: منشأة المعارف ١٩٧٤ ص: ٨٥).

- جورج سبين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على ابراهيم السيد، ج٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

(١٠٤) مارسيل بربلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٣.

(١٠٥) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

(١٠٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.

(١٠٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.

(١٠٨) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص: ٢٨٤.

(١٠٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٩١-٢٩٢.



## الفصل الرابع

### الفكر السياسي عند جان جاك روسو

## الفصل الرابع

### الفكر السياسى عند جان جاك روسو

تمهيد:

لقد كانت الأفكار التى أطلقها روسو<sup>(\*)</sup> ذروة الدعوة التحررية التى بدأها اسلافه من المفكرين من أمثال اسبينوزا ولوك ومونتسكيه.

وقد جاء مؤلفه العقد الاجتماعى Social Contract عام ١٧٦٢ ليرسئ دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة.

وعلى الرغم من معالجة المفكرين السياسيين - السابقين لروسو - لموضوع العقد الاجتماعى والحالة الطبيعية، فقد أدخل روسو أفكاراً جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة اللتان وجدنا فى حالتى الطبيعة والمجتمع، إلا أن وجودهما فى المجتمع أضحى ذا صبغة أخرى تختلف عن تلك فى حالة الطبيعة. وإذا كانت السيادة قد ارتبطت عادة بالحكومة، فقد جاء روسو - ومن قبله من ساهم فى نظرية الإرادة العامة - ليفرق بينهما، وليجعل السيادة فى يد أخرى غير يد الحكومة، الأمر الذى سيمالجه الباحث فى هذا الفصل.

---

(\*) ١٧١٢ - ١٧٧٨.

## أولاً : المجتمع السياسى والعقد :

نظر روسو إلى حالة الانسان الطبيعية فرأى أن الانسان الأول كان خيراً بطبعه، وأن حال الفطرة يتسم بالحرية الكاملة والمساواة والسعادة والهناء لبني البشر، بل ان روسو كان يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للانسان من المجتمع المدني، ذلك أن «الفطرة يجب أن تكون هي قاعدة الانسان فى المجتمع»<sup>(١)</sup>.

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، كذلك فإن النمو الاقتصادى شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهودة وتنتج نحو التعميد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة فى المجتمع واستشر الناس فقدان الأمن<sup>(٢)</sup>.

وهكذا وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار، فإن عليهم أن يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس العقد الاجتماعى. وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها. فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعى الذى تم بين جميع الأفراد الذين أمضوا هذا العقد الاجتماعى<sup>(٣)</sup>.

إن حالة الطبيعة حالة حسنة، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يفادروها فلكى يصلوا إلى ما هو أحسن، لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسى ليجدوا فيه قهراً أكبر من الزوايا.

يقول روسو «إن العقد الاجتماعى قد أبرم بين أفراد احرار متساوين، وكان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الاطلاق

عما يتمتعون به من نحرية أو مساواة. ولذلك فلم يكن أمامهم سوى شيء واحد فقط. أن ينزل كل فرد نزولا كلياً عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلما كان النزول كلياً وبلا تحفظ كان الاتحاد اكمل<sup>(٤١)</sup>.

وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيين، بل على العكس، فإن طابعه «الكلي» الشامل هو الذى يحافظ عليهما. فالتنازل باعتباره تاماً وكلياً فهو متساوٍ بالنسبة للجميع. وهكذا يبقى مبدأ المساواة<sup>(٤٢)</sup>.

ونفس الشيء بالنسبة للحرية، فمن حيث أن الأفراد متساوون فإن أبا منهم لن تكون له مصلحة فى جعل التنازل مرهقاً للآخرين، «فكل فرد حين يعطى نفسه للكل لا يعطيها لأحد»<sup>(٤٣)</sup>.

ولا يستمد العقد قوته من رضا الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضاً على طريقة استعماله، والغاية التى يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحاً ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التى تسودها الحرية والمساواة.

وإذا كان روسو قد اتفق هنا مع لوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناءً على عقد، فإنه قد اختلف معه فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

فإذا كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد إنما يرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين : من حيث كونهم أفراداً طبيعيين كل منهم فى عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قامها.

أى أن روسو يقرر أن طرفي العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية، وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل وبدخلها طرفاً فى العقد، والأفراد الطبيعيين طرفاً آخر<sup>(٤٤)</sup>.

وإذا كان العقد الاجتماعي عند لوك يتزل الأفراد فيه عن حقوقهم نزولاً جزئياً وبالقدر اللازم فقط لإقامة السلطة والحفاظ على حقوق الجميع، وكذلك فالسلطة عنده لا بد أن تكون مقيدة. فإن روسو يسلك مسلكاً مخالفاً للوك، إذ يرى أن الأفراد يتزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع.

على أن النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائياً، لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها، بل إن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت الا لحماية<sup>(٨)</sup>.

فإذا كان لوك قد اعتمد على هذه النظرية في تقييد الملكية، فإن روسو اتخذها لينادي عن طريقها بنظرية الإرادة العامة<sup>(٩)</sup>.

ثانياً : الإرادة العامة عند روسو :

#### ١ - مفهوم الإرادة العامة :

يعرف روسو الإرادة العامة The General Will في كتابه الاقتصاد السياسي Political Economy بقوله : «أن للمجتمع السياسي شخصية معنوية، ذات إرادة هي الإرادة العامة، التي تنحو دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع .. وهي

---

(٨) يقول سبين : أنه ليس من المحقق ما إذا كان روسو أو ديلرو هو أول من اخترع هذا التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيراً خاصاً به.

- جورج سبين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على إبراهيم السيد، ج١، مرجع سابق، ص ٧٨٩.

وكذلك يرى جورج بورودو أن روسو لم يخلق هذه النظرية، ولكنه كان سبباً في سمة انتشارها. جورج بورودو، الديمقراطية، ترجمة سالم نصار (بيروت : دار الاتحاد، بدون) ص ، - كذلك يرى الدكتور أحمد سويلم المعري أن روسو يعتبر من أهم بناء فكرة الإرادة العامة في العصر الحديث بعد لوك.

أحمد سويلم المعري : أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٥٩

مصدر القوانين، وتتكون من كل الأفراد في علاقتهم بالدولة وفي علاقتهم بعضهم ببعض وحكمها دائماً عادل غير جائر<sup>(١١)</sup>.

والمقصود بالارادة العامة، الخير العام، فهي اذن ارادة كل المواطنين عندما يرغبون في الصالح العام وليس في صالحهم الشخصي. فهي صوت الكل لصالح الكل. ويقول روسو : «أن ارادتي التي تبني الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير وأكثر واقعية من ارادتي التي تنشأ مصالحى الشخصية»<sup>(١٢)</sup>.

فروسو يرى أن كل مجتمع سياسى يحتوى على جماعات صغيرة ذات اهتمامات متنوعة وقواعد خاصة تستخدمها في توجيه سلوك أعضائها، وهي تدخل بذلك في نوعين من العلاقات : النوع الأول علاقتها بأعضاء المجتمع وهذه تسمى باسم الارادة العامة. والنوع الثانى من العلاقات هو علاقتها بأعضائها وهذه تسمى بالارادة الخاصة، وحينما يقوم الفرد بأداء التزاماته نحو المجتمع فإنه بذلك يساهم في صنع الارادة العامة.

فالارادة العامة أذن هي الطريقة التي يعبر بها الانسان عن حريته كعضو في مجتمع، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الارادة العامة هي تعبير عن حرية الدولة، تلك الدولة التي قامت أصلاً من أجل حماية حرية الفرد<sup>(١٣)</sup>.

ان الارادة العامة هي ارادة المجتمع بأسره، وهي تنزع دائماً لأن تكون ارادة مستقلة، وعلى الفرد أن يشارك بأرادته فيها، فشارك بذلك في اتخاذ كل قرار يتخذه المجتمع لأنه عضو من أعضائه.

وقد قرر روسو أن الارادة العامة هي الارادة الشرعية الوحيدة في المجتمع، وهي تتضمن ارادة كل فرد من افراد المجتمع، ولكنها تختلف عن هذه الارادات حيث أنها تفاعل ارادات أفراد المجتمع جميعاً<sup>(١٤)</sup>.

ويرى روسو أن أساس الارادة هو المنفعة، وأن الارادة العامة هي التي تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع، حيث أن هذه المنفعة هي التي تجعل من الممكن قيام

الدولة، ومعنى ذلك أنه اذا استحال انصهار الارادات الفردية فى بوتقة الارادة العامة لاستحال قيام الدولة<sup>(١٣)</sup>.

## ٢- صفات الارادة العامة :

١- الارادة العامة لا تنحاز لأن مصدرها الجميع، ويجب أن تنطبق على الجميع<sup>(١٤)</sup>.

٢- الارادة العامة ثابتة ودائمة Constant ولا تفنى Incorruptible كما أنها تتميز بالنقاء Pure. وهذه الصفات مشتقة من تصميم الافراد على ضرورة الوصول إلى الغاية التى تم انشاء المجتمع من أجلها، وهى تحقيق ما فيه الخير لهم، وتحقيق السلام Peace والواحدة Unity والمساواة Equality.

ان الإرادة العامة بثباتها على مبدأ تحقيق الخير المشترك تعتبر العامل الوحيد الذى يستطيع أن يحافظ على بقاء الدولة واستمرارها فى الوجود<sup>(١٥)</sup>.

٣- الارادة العامة مرتبطة بزمان معين ومكان معين : حيث أنها تعبر عن ارادة شعب معين يعيش فى مكان وزمان معينين<sup>(١٦)</sup>.

٤- لا يمكن لها أن تتنازل عن سلطتها فى سن القوانين لأحد أياً كان، بل يجب أن تبقى هى وحدها سيده التشريع، يقول روسو : «ان الارادة الأكثر عموما هى دائماً الأكثر عدلاً .. ان صوت الشعب هو فى الحقيقة صوت الله<sup>(١٧)</sup>».

٥- لا يمكن أن تطبق وتنفذ الشرائع التى تسنها، بل تعهد بذلك إلى موظفين تحت اشرافها، وهؤلاء هم السلطة التنفيذية<sup>(١٨)</sup>.

٦- الارادة العامة أخلاقية Moral، فقد رأى روسو أن الارادة العامة ليست البتة جمعا حاسيا بسيطاً وخالصاً للارادات الخاصة، وليست بشكل

متساو ارادة المجموع أو ارادة العدد الأكبر، انها ارادة اخلاقية، تعصمها الفضيلة من الاستبداد والظلمين<sup>(١٩)</sup>.

ولكى تكون الارادة العامة متفقة مع المبادئ الخلقية يجب أن تكون منبعثة من عواطف الحب والاخلاص، وروح الكرم والعدالة والنضحية والايثار، وسائر المبادئ الخلقية، والمثل العليا، كما يجب أن تبدى هذه الارادة قوية، ناصعة، فى مرآة الأمانة والوطنية<sup>(٢٠)</sup>.

وروسو هنا يريد من كل فرد أن يعمل يباعث من ضميره الأخلاقى، وأن يتجرد من أنانيته ومصلحته الشخصية، وعندئذ تصبح مصلحة الفرد هى مصلحة الجماعة.

وكأن الأخلاق التى نادى بها روسو - هنا - هى نفس الأخلاق التى نادى بها الفيلسوف الألماني كانت - فيما بعد - حينما قال : افعل، بحيث يصبح عملك قاعدة أخلاقية كلية. وهذا الأمر الأخلاقى المطلق، لا يفرضه على الانسان غير ضميره الذاتى، وارادته الطيبة<sup>(٢١)</sup>.

٧- الارادة العامة مرنة، قادرة على استيعاب رأى كل الأفراد الداخلين فى تكوين الدولة، طالما أن هؤلاء الأفراد يلتزمون بجادة الصواب والخلق القويم<sup>(٢٢)</sup>.

٨- الارادة العامة تحدد نفسها بنفسها، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها، وما يجب عليها عمله وما لا يجب، فالباعث الذى يعث هذه الارادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف نابعا من أى ارادة أخرى. فصاحب الارادة لا يمكن أن تلزمه ارادة أجنبية عنه بالتصرف على نحو معين، وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما الا اذا أراد هو ذلك<sup>(٢٣)</sup>.

ولا يخرج عن هذا المعنى ما ذهب إليه اسمان Esmein من أن هذه الارادة



لا تعترف مطلقاً بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنتظمه من علاقات<sup>(١١)</sup>. وما قرره لا فاريير Lafferrière من أن الإرادة العامة سلطتها أصيلة Original بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى، وأن سلطتها سلطة عليا Suprême بمعنى أنها لا توجد سلطة أعلى منها، ليس ذلك فحسب، بل لا توجد سلطة مساوية لها. كما أنها لا تتميز فقط بالقدرات التي تنطوي عليها - كعمل الدستور والقانون - ولكنها وقيل كل شيء تتميز بدرجة السلطة التي تصل إليها، فسلطتها سلطة عليا بل هي قمة السلطة<sup>(١٢)</sup>.

ونتيجة لذلك فإن الإرادة العامة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل إرادة أخرى، فمن الجائز أن يكون لها حقوق، أما أن يفرض عليها التزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره.

ذلك أنه إذا تصورنا امكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنها تكون مقيدة بإرادة أخرى، ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها. ولهذا السبب فإن روسو يقول : «أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسي نفسه أن يفرض على الإرادة العامة قانوناً لا تستطيع أن تخالفه أو تنقضه»<sup>(١٣)</sup>.

ونتيجة لذلك أيضاً وما دامت هذه الإرادة لا يمكن ان يفرض عليها أية التزامات، فإنها تكون أمرة دائماً، فهي إرادة أعلى من كل الارادات الموجودة في الدولة.

ولهذا السبب فهي لا تتعامل مع الارادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر، فهناك دائماً بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع. فالأفراد الذين يعبرون عن الإرادة العامة هم في مستوى أعلى من الآخرين، يتصرفون إزاءهم بطريق واحد هو طريق اصدار الأوامر اليهم، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الاوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن إرادة هي بطبيعتها أعلى من إرادتهم<sup>(١٤)</sup>.

٩- الإرادة العامة معصومة من الخطأ : فهي على صواب دائماً، وتهدف الى النفع العام باستمرار<sup>(٢٨)</sup>.

ويجب على الاقلية عند روسو أن تفهم أنها تكون مخطئة اذا عارضت الإرادة العامة، ويرجع هذا الخطأ الى الجهل، وبمجرد زوال الجهل، فإن الاقلية ستفهم أن أرادتها لا تختلف عن الإرادة العامة.

ويصل روسو من ذلك إلى أن اكراه الاقلية على الخضوع للإرادة العامة تجعلهم أكثر حرية مما لو استقلوا برأيهم: «والواقع أن لكل فرد - بوصفه إنساناً - إرادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع، الإرادة العامة التي يسهم فيها باعتباره مواطناً، إذ أن مصلحته الخاصة قد تملئ عليه تصرفات غير تلك التي تقتضيها مصلحة المجموع تماماً»<sup>(٢٩)</sup>.

ولكن لا يصير الميثاق الاجتماعي إذن مجرد صيغ جوفاء، فإنه يشتمل ضمناً على ذلك العهد الذي يستطيع وحده أن يضمن على المجموع قوة، وهو : «أن كل من يرفض طاعة الإرادة العامة، لابد أن يقوم المجموع باكراهه على الخضوع، ولا يعنى ذلك أكثر من أنه سيرغم على الحرية، حيث أن الحرية هي ذلك الوضع الذي يجعل كل مواطن جزءاً من وطنه وبذلك تخميه من كل خضوع شخصي، وهي أيضاً الأساس الذي يقوم عليه كل جهاز سياسى وتمده بالقوة اللازمة له»<sup>(٣٠)</sup>.

فالإرادة العامة كما ذكر روسو مراراً وتكراراً، تكون دائماً على حق. وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعي الذي هو نفسه معيار الصواب، وما ليس بصواب يكون مجرد شيء آخر غير الإرادة العامة<sup>(٣١)</sup>.  
ويترب على ذلك أن :

١٠- الإرادة العامة مستتيرة، فلكي تملك بيانها جيداً، يجب أن تكون دائماً مستتيرة<sup>(٣٢)</sup>.

ويميز روسو بين ارادة المجموع The will of all وبين الارادة العامة General will فيرى أن الارادة العامة تسمى إلى تحقيق الخير للجميع، وتنزع إلى الحق والخير والعدل والمساواة، وتحقق حينما يتفق الأفراد على تحقيق المصلحة العامة في المجتمع، كما أنها لا تفضل مصلحة خاصة لفرد معين على آخر<sup>(٣٣)</sup>.

أما ارادة المجموع فتهدف دائماً إلى تحقيق المصلحة الخاصة، وهي مجموع ارادات الافراد كل على حدة. وقد تكون متناقضة مع بعض الأشياء التي تهم أفراد المجتمع ككل.

ففى بعض الأحيان يقتضى الأمر موافقة اجماعية من جانب الافراد لكي يمكن أن يتوصلوا إلى صيغة قانون معين، ولكن تحت دافع مراعاة المصلحة الخاصة قد لا يتوصل الأفراد جميعاً إلى هذا القانون، وهذا بالطبع لا يمكن اعتباره أساساً للارادة العامة<sup>(٣٤)</sup>.

ولذلك يفضل روسو أن تترك مهمة وضع القوانين لارادة الشعب كله - تلك الارادة المستتيرة - ولا يترك هذا الأمر لارادة كل فرد على حده، حتى لا يراعى مصالحه الخاصة<sup>(٣٥)</sup>.

وهكذا نتحدث روسو عن ثلاثة أنواع من الارادات :

الأولى : هي ارادة الفرد (الارادة الفردية) Individual Will وهي ارادة أنانية لأنها تعبر عن مصالح الفرد، والثانية هي ارادة المجموع The Will of all، وهي ارادة معبرة عن الاختلافات داخل الجماعة، فهي ارادة الجماعات المختلفة داخل المجتمع وهي تتميز أيضاً بالأنانية لأنها مجرد تجميع لارادات الأفراد، أى للمصالح الأنانية الفردية دون صهرها، أى دون التعبير عن ارادة الجماعة أو صالحها. والثالثة هي الارادة العامة التي تمثل ارادة الجماعة ككل<sup>(٣٦)</sup>.

وقد ركز روسو على الارادة العامة، على اعتبار أنها تمثل ارادة الجماعة

ككل كشخصية اعتبارية ينصهر فيها الأفراد وإرادتهم، وتحل محل الشخصية الخاصة لكل متعاقد.

١١- الإرادة العامة لا يمكن اتلافها : فإذا اجتمع عدد من الناس وأعتبروا أنفسهم جسدا واحدا، فسوف يكون لهم إرادة واحدة تحافظ عليهم وعلى رفاهيتهم. وعندئذ تكون بواعث الحيوية في الدولة قوية، وتكون مبادئها واضحة، ولا يوجد مطلقا مصالح متبينة ومتناقضة ويبدو الخير العام في كل مكان واضحا، ولا يتطلب سوى الإرادة السليمة لمرفته<sup>(٣٧)</sup>.

يرى روسو أن السلام والاتحاد والمساواة أعداء للتحايل السياسى، فمن الصعب خداع الرجال المستقيمين، فالتمويه والحجج المنمقة لا تؤثر فيهم مطلقا<sup>(٣٨)</sup>.

كما يؤكد روسو أنه عندما يبيع الشخص صوته بالمال، فإنه لا يطفى جذوة الإرادة العامة في نفسه، ولكنه يتهرب منها، والخطأ الذى يرتكبه هو أنه يغير صيغة السؤال ويجب على ما لم يسأل عنه، بحيث أنه بدلا من أن يقول بصوته : «أن هذا فى صالح الدولة» يقول : «أنه من صالح هذا الرجل أو تلك الفشة أن يمر هذا رأى أو ذاك»<sup>(٣٩)</sup>.

### ٣- كيف تتكون الإرادة العامة :

يرى روسو أن الإرادة العامة تتكون عندما يتعلم كل فرد كيف يضحي بمصلحته الفردية فى سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام، فينتج عن تمسك الأفراد بالصالح العام - دون سواء - روح عامة تهدف دائما إلى تحقيق هذا الصالح العام، وهذه الروح هى ما تسمى بالإرادة العامة<sup>(٤٠)</sup>.

يقول روسو : «أن أسمى إرادة لى هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة،

وهي تفوق الإرادة التي لا تريد إلا الصالح الخاص، وهي أعم إرادة، وهي صوت الكل الذي يعبر عن صالح هذا الكل، وهي أكثر الإرادات عدلاء.

والإرادة العامة ليست إرادة الأفراد، حيث أنها ثمرة تفاعل إرادات هؤلاء الأفراد ومن ثمة فهي ذات عقل جمعي - كما قال دوركايم فيما بعد - مركب من إرادة المواطنين الذين يريدون تحقيق أفضل صالح للدولة<sup>(١١)</sup>.

فإذا كانت الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن فإن كل مواطن يملك جزءاً من عشرة آلاف جزء من السلطة العليا، وهكذا فإن حق التصويت يجب أن يمنع للمجتمع طبقاً للمبدأ الاقتراع العام وعلى أن يعد من الحقوق اللصيقة بشخص أي فرد<sup>(١٢)</sup>.

فإذا جرت عملية التصويت في أمر من الأمور، ولم تجمع الأصوات على رأي معين، كيف نستخلص الإرادة العامة للشعب؟ هنالك أغلبية، وهنالك أقلية، وقد اعتبر روسو أن رأى الأغلبية هو المعبر عن الإرادة العامة للشعب<sup>(١٣)</sup>.

وفي خلال العملية التي يتم بها الوصول إلى أي قرار جماعي، وأثناء الوقت الذي تستغرقه هذه العملية، توجد دائماً الفرصة لكي يعدل كل فرد من موقفه، ويغير من اتجاهه وفكره بحيث لا يكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع إلى محوره، بل محاولة التوصل إلى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه.

فعملية المناقشة والبحث وتمحيص وجهات النظر المختلفة، غالباً ما تؤدي إلى قرار كان من المستحيل الوصول إليه بطريق آخر، لأن مثل هذا القرار لم يكن له وجود سابق في ذهن أي فرد من الأفراد، بل نشأت عنه المناقشة وتمخض عنه بحث وجهات النظر المختلفة.

ولذلك يشعر كل فرد بأنه ملتزم بهذا القرار، لا لأنه قرار الأغلبية فحسب،

بل لأنه يمس من جانب أو آخر مصلحة الفرد الخاصة، ويرضى إلى نحو ما فكرة واتجاهه<sup>(٤٤)</sup>.

### ثالثاً : الإرادة العامة والسيادة :

أن العقد الاجتماعى عند روسو - كما سبق وذكر الباحث - قام على أساس تنازل كل فرد عن شخصيته وحقوقه إلى الجماعة. وبمقتضى ذلك ينشأ شخص عام تكون له السيادة. فالسيادة اذن للشعب بأكمله، وليست لفرد معين بذاته أو أفراد معينين بذواتهم.

يقول روسو : «ان العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة - التى تتولاها ارادة عامة - تحمل اسم السيادة، فالسيادة - التى ليست سوى ممارسة الإرادة العامة - لا يمكن أبدا التصرف فيها، وصاحب السيادة - الذى هو كائن جماعى - لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه». ويضيف روسو إلى ذلك أن «السلطة العليا لا يمكن تقييدها، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها»<sup>(٤٥)</sup>.

ويرى روسو أن الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى انكار فكرة الحق كلية<sup>(٤٦)</sup>.

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الاجتماعى - كما يقرر روسو - إلى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه. فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية ليست ظاهرة طبيعية غير ارادته، بل هى ظاهرة ارادية اتفاقية، ذلك أن الاطفال لا يرتبطون بأبيهم الا لزم من محدود بحاجتهم إليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم. وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرابط الطبيعى ومعنى الأبناء من واجب الطاعة نحو آبائهم، كما يعنى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية، فاذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمة واستمرت

الرابعة بين الآباء والأبناء، فلن يكون ذلك الا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة في الابقاء على الأسرة<sup>(١٧)</sup>.

وهكذا يبين روسو أن السيادة لا يمكن أن تجد مصدرها المشروع لا في القوة ولا في تنظيم الأسرة، ان صاحب السيادة هنا هو الشعب كله، وهو سيد مطلق، وله حقوق مطلقة، وكل فرد هو عبد لهذا «الكل» الذي له أن يفرض ما شاء من القيود.

ان هذا السيد المطلق «الكل» يتسلط بقوانينه المعبرة عن الارادة العامة على الفرد اذ يعبر عن الارادة العامة بقانونه المدني، والسياسي، والديني. ان هذا «الكل» يملك جسديك ووعيك وروحك، انه ينشئك ويريك على الايمان بسلطاته بوصفك مواطناً، وعلى الايمان بدينه بوصفك متفكراً، وقوانينه في هذا كله لا تبدل لها ولا معقب عليها لأنها هي المعبرة عن الارادة العامة<sup>(١٨)</sup>.

من هنا فأن أفراد الشعب جميعا يجب أن يحملوا في ذاتهم كل الصفات التي تؤهلهم لممارسة السيادة حتى لا يتعرضوا للظلم الذي قد يقع عليهم من قوة أخرى متفوقة عليهم. ولا يمكن أن تسمح هذه السيادة بأن يكون هناك قانون آخر في المجتمع سوى القانون الذي يكون من صنعها، وذلك لأن السيادة الشعبية هي مصدر القوانين ومصدر كل السلطات، وفي ذلك يقول روسو: «لا يمكن أن يفرض على هذه السيادة قانون آخر ليس من صنعها لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع السياسي»<sup>(١٩)</sup>.

فروسو هنا قد خول السيادة - بعقده الاجتماعي - للشعب جاعلاً منه سيلاً في دولة لا تعرف الطغيان، فليستيد «الكل» عن طريق القانون الذي يعبر عن الارادة العامة ما شاء له أن يستبد. ولكن جوراً ما لا يتصور وقوعه على الفرد اذ لا يعقل أن يقع من الفرد جور على نفسه<sup>(٢٠)</sup>.

أن الفرد اذ يمثل للقانون يظل مستقلاً له ذاتيته وحرية، ذلك لأن له نصيباً في السيادة فضلاً عما تتمتع به الارادة العامة من صواب على الدوام، ومن ناحية

أخرى فان تنظيم حرية الفرد عن طريق الدولة ضمان لتلك الحرية وكفالة للمساواة، اذ على حد تعبير روسو ان كل عمل من أعمال السيادة، أى كل عمل رسمى من أعمال الارادة العامة يلزم المواطنين جميعا على قدم المساواة.

ولكن لما كان الجسد السياسى، أو صاحب السيادة، يستمد كيانه بباطنه من قدسية العقد، فإنه لا يمكن أن يلزم نفسه حتى قبل الغير بما يخرج عن هذا العقد، فليس له مثلاً أن يتنازل عن جزء من نفسه أو أن يخضع ذاته لصاحب سيادة آخر، فنقضه للعقد الذى تكون بمقتضاه معنى تدميره لنفسه<sup>(٥١)</sup>.

وكذلك لما كان الشعب وهو صاحب السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم، فإنه لا مصلحة له، ولا يمكن أن تكون له مصلحة، خلاف مصلحتهم، وبناء عليه فالسلطة صاحبة السيادة لا تحتاج الى تقديم ضمان الى رعاياها<sup>(٥٢)</sup>. حيث أنه من المستحيل أن يهدف الجسد الى اىذاء أعضائه جميعاً، كما لا يستطيع أيضاً أن يؤذى أى فرد، فصاحب السيادة بمجرد كونه ذاته، يكون دائماً كما يجب أن يكون<sup>(٥٣)</sup>.

من هنا يتضح أن روسو قد مزج بين مفهومى السيادة والارادة العامة، وجعلهما مفهومين لا يمكن لأى منهما أن يتفصل عن الآخر.

يحدد روسو الخصائص التى يجب أن تتوفر فى السيادة فيما يلى :

#### ١ - السيادة غير قابلة للتصرف فيها : Inaliénable

أن صاحب الحق فى السيادة - كما يرى روسو - لا يمكن أن ينقلها إلى آخر، ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها ارادة، فإنها لا يمكن فصلها عن صاحبها. فالإنسان لا يمكن أن يتصرف فى ارادته والا كان ذلك انتحاراً حقيقياً<sup>(٥٤)</sup>. أن السلطة من الممكن أن تنتقل لهيئة أخرى، أما السيادة فلا يمكنها القيام بذلك<sup>(٥٥)</sup>.



فالارادة العامة هي صاحبة السيادة العليا في المجتمع، وهي التي تحكم بما يحقق المصلحة العامة لأفراد المجتمع. ولذلك فإن السيادة في المجتمع هو سيادة الارادة العامة ولذلك أيضا فهي سيادة لا يمكن التنازل عنها ولا يمكن أن تنتقل إلى أية هيئة أخرى، فالسلطة هي سلطة المجتمع بأسره، ولا يمكن أن تخضع هذه السلطة للتمثيل النيابي ويجب أن تظل في أيدي الشعب<sup>(٥٦)</sup>.

يقول روسو ان الارادة لا يمكن أن تمثل فقط، انها تكون نفسها أو تكون ارادة اخرى، وليس هناك قط حد وسط، وبما أن السيد ليس الا كائنا جماعيا، فانه لا يمكن أن يمثل الا بنفسه<sup>(٥٧)</sup>.

فروسو يرى أن فكرة وجود ممثلين للشعب فكرة حديثة أتت من الحكم الاقطاعي الظالم الذي أُمِن فيه الجنس البشري<sup>(٥٨)</sup>.

ان الشعب في الجمهوريات القديمة، وحتى في النظم الملكية - هكذا يقول روسو - لم يكن لديه أبدا ممثلون : ان هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك «ولكن الذي أدى لا تباع هذا الطريق - وجود ممثلين - هو الفتنور في حب الوطن، ونشاط المصلحة الخاصة، والمساحة الشاسعة للدولة، والفتوحات، وتعسف الحكم<sup>(٥٩)</sup>».

ان نواب الشعب - كما يرى روسو - ليسوا ممثليه ولن يكونوا كذلك، انهم ليسوا الا مفوضيه، انهم لا يستطيعون أن يرموا شيئا بصفة نهائية، ان كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل، ولا يعتبر قانونا قط.

ان الشعب الانجليزي يظن بأنه حر، انه يخدع نفسه كثيرا، فهو ليس كذلك الا أثناء انتخاب البرلمان. ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً، لا يساوى شيئا. أن استعماله لحرته في لحظات قصيرة يؤدي لأن يستحق فعلاً أن يفقدها<sup>(٦٠)</sup>.

ومع علم روسو بأن الشعوب القديمة مثل اليونانيين، كانت تجهل الممثلين

التشريعيين وتقوم بنفسها بكل ما عليها أن تقوم به حينما كانت تتجمع بشكل دائم فى الساحة، ومع علمه ايضا بأن نظام المبودية هو الذى كان يسمح لها أساساً بإقامة هذا النظام الديمقراطى المباشر، ومع علمه ثالثاً بالأسباب التى من أجلها تبقى الشعوب الحديثة فى بيوتها وتستخدم نوابا عنها.

الا أن هذا لم يمنع روسو من القول بأنه منذ اللحظة التى يعطى فيها شعب ما نفسه لممثلين فإنه «لا يعود حراً» ان الشعوب الحديثة ليس لديها غبيد قط، لكنها هى كذلك.

ان روسو يرى أن السيد يمكنه الاحتفاظ بالممارسة المباشرة لحقوقه اذا كانت المدينة صغيرة جداً، وأن الشكل الكونفدرالى - للمدن - سيكون هو الحل<sup>(١١)</sup>.

## ٢- السيادة واحدة ولا تقبل التجزئة Indivisible

ووحدة السيادة معناها أنه على الاقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحدة أى سلطة عليا واحدة. ذلك أنه ان وجدت سيادتان على اقليم واحد، وأصدرت كل منهما أمراً متناقضاً للأمر الذى أصدرته الأخرى، ففى هذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين معا لأنهما متناقضان. والأمر بعد ذلك لا يعدو أحد حلين : اما ألا ينفذ الأمران، وحينئذ لن تكون هناك أية سيادة على الإطلاق، واما أن ينفذ أمر واحد منهما، وفى هذه الحالة سوف تكون الإرادة التى أصدرت هذا الأمر وحدها صاحبة السيادة<sup>(١٢)</sup>.

كذلك فإن السيادة لا يمكن أن تقبل الانقسام، وهذا معناه أنه لا يمكن تفهيت السيادة إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزين، فالسيادة إرادة، والإرادة أما أن تكون كاملة واما ألا تكون على الإطلاق. أما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه<sup>(١٣)</sup>.

ومن ناحية أخرى قلنا اذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر، ففى هذه الحالة لما أن تكون هذه الأعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة وهذا مستحيل

ما دمتا قد قلنا بوحدة السيادة، وأما ألا يكون لأى منها سيادة، وفى هذه الحالة لن تكون هناك سيادة على الإطلاق<sup>(٦٤)</sup>.

يقول روسو أنه نظراً لعدم امكانية تجزئه السيادة من حيث المبدأ، فإن ساستنا يجزئونها من حيث الموضوع : إلى قوة وإرادة، وسلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وحقوق ضرائب وقضاء وحرب، وإدارة داخلية وسلطة تعامل مع الخارج. وهم أحياناً يخلطون جميع هذه التقسيمات بعضها ببعض، ويفصلون بينها أحياناً أخرى<sup>(٦٥)</sup>.

إنهم يجعلون من السيد كائناً خيالياً مؤلفاً من أجزاء متلاصقة، وكأنهم يولفون الإنسان الواحد من أجساد متعددة لأحدها أعين وللآخر أذرع وللكالث أرجل، ولا شئ أكثر من ذلك.

فإذا كان مشعروذو اليابان - كما يشاع - يقطعون الولد أرباً أمام أعين المشاهدين، ويقذفون بأعضائه فى الهواء، فتتساقط مكونة الولد كاملاً على قيد الحياة - فإن هذا هو ما يفعله رجال السياسة عندنا تقريباً، إذ بعد أن يمزقوا الهيكل الاجتماعى بشعوره تليق بالأسواق، يجمعون الأجزاء بطريقة لا يعلمها أحد<sup>(٦٦)</sup>.

ويرجع هذا الخطأ إلى عدم تكوين أفكار مضبوطة عن السلطة السياسية، وأعتبار ما يصدر عن هذه السلطة أجزاء منها. ومن ثم اعتبر، مثلاً، أن إعلان الحرب وعقد السلم من أعمال السيادة، بيد أن الأمر ليس كذلك، حيث أن كلا من هذين العاملين ليس قانوناً، بل هو مجرد تطبيق للقانون.

وأذا أمعنا النظر بنفس الطريقة فى التقسيمات الأخرى سنجد أن المرء يخطئ فى كل مرة يظن فيها أن السيادة مجزأة، وأن الحقوق - أى يأخذها المرء على أنها أجزاء من هذه السيادة حقوق جميعها تابعة للسيادة<sup>(٦٧)</sup>.

لقد كان روسو، يحرص على التشهير بهذا الغموض الذى كان يساعد الملوك ضد حقوق الشعب.

وبناء على ما تقدم فإن روسو قد انتقد مبدأ فصل السلطات، ومن ثم فلا يمكن توزيع السيادة بين هيئات مختلفة، وعنده أن مظهر السيادة الوحيد يتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يمارسها الشعب وحده<sup>(٦٨)</sup>.

ويستتبع ذلك أن تصبح السلطة التنفيذية مجرد أداة للسهر على تنفيذ القوانين التى تعد تميراً عن الإرادة العامة.

حقيقة أن وجود السلطة التنفيذية يقتضى أن يتخصص بعض الحكام فى تأدية وظيفة هذه السلطة. بيد أن هذا التخصص لا يعدو أن يكون تقسيماً للعمل وفصلاً بين الوظائف، ولكنه لا يعنى فصلاً بين السلطات من شأنه أن يضع السلطة التنفيذية على قدم المساواة والسلطة التشريعية<sup>(٦٩)</sup>. بالإضافة إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات يؤدى إلى تعدد الهيئات العامة فى الدولة التى يتخصص كل واحد فيها فى ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التى تتحلل إليها فكرة السيادة<sup>(٧٠)</sup>.

### ٣- السيادة مطلقة :

يبدأ روسو فى الفصل الرابع من الكتاب الثانى من العقد وعنوانه «فى حدود السلطة السيادية» بالتركيز على الطابع المطلق لهذه السلطة، ثم ينتهى بفرض الحدود التى لا يمكن لها تجاوزها، والتى يسميها : «بالانفاقيات العامة».

يقول روسو : «إذا كانت الدولة أو المدينة السياسية مجرد شخص معنوى تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كان أهم واجباتها هو المحافظة على سلامتها، فانه يجب أن تكون لديها قوة اكراه عامة يستطيع بواسطتها توجيه كل جزء من أجزائها بما يتفق ومصلحة المجموع.

فكما تعطى الطبيعة كل انسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، كذلك يعطى الميثاق الاجتماعي للجسد السياسى سلطة مطلقة على جميع أعضائه<sup>(٧١)</sup>.

وهذه السلطة، التى توجهها الإرادة العامة، تسمى بالضبط سيادة، وهذه السيادة مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها<sup>(٧٢)</sup>.

وهى مطلقة لأنه لا توجد فوق سيادة الأمة سلطة بشرية أخرى أعلى منها، وأن حقوق الأمة وامتيازاتها لا تتحدد فى الدستور وتقتصر عليه، كما أنها لا تنقيد به<sup>(٧٣)</sup>.

أما كون السيادة مقيدة فيراد بذلك أنها لا تمارس بصفة شخصية، ولا توجه ضد فرد معين. وإنما تستخدم للصالح العام ولخير الجميع، فهدف السيادة يقيد استخدامها، ويحكم توجهها بحيث لا تحيد عن طريق المصلحة العامة، أى مصلحة الأمة كوحدة<sup>(٧٤)</sup>.

فما تقوم به السلطة صاحبة السيادة من أفعال إنما يعتمد أساساً على اتفاق قد تم إبرامه بين المجتمع ككل وبين كل فرد من أفراده، ويتسم هذا الاتفاق بالصفات الآتية :

١- أنه عادل : Just، لأنه مشترك بين الجميع ويعتمد نصوصه من نصوص العقد الاجتماعى.

٢- أنه مفيد : Useful، لأنه يراعى مصلحة جميع أعضاء المجتمع، وليس له هدف سوى تحقيق الفائدة المشتركة لكل الأفراد.

٣- أنه دائم : Permanent، لأنه يمثل قوة المجتمع والسلطة العليا فيه، ويدوم بدوام المجتمع.

٤- أنه وطيد الأركان : لأن كلا من القوة العامة والسلطة العليا تضمثانه<sup>(٧٥)</sup>.

ان روسو يؤكد على أن كل انسان يحتفظ بموجب هذا الاتفاق بالقدرة على التصرف بشكل تام بما ترك له من أمواله وحرية.

ان هذا الاتفاق هو اتفاق شرعى، والسيادة التى يعبر عنها هذا الاتفاق هى سيادة شرعية أيضاً، إنها سيادة لا تربط المتعاقدين من الأدنى إلى الأعلى، لأنه اتفاق أبرمه الجسم السياسى مع كل واحد من أعضائه، وطالما أن الرعايا لا يخضعون الا له، فانهم لا يطيعون أى شخص وانما يطيعون فقط ارادتهم الخاصة. ان قاعدة المساواة التى تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل، تريد أن تجبرهم جميعاً على حد سواء، وتحاييهم جميعاً على حد سواء<sup>(٧٦)</sup>.

صحيح أن كل واحد منهم تنازل، بموجب الميثاق الاجتماعى، عن الجزء الذى يعتبر استعماله مهما للجماعة، لكنه لم يتنازل الا عن هذا الجزء فقط. ويرى روسو أن السيد وحده هو الذى يقرر مدى أهمية هذا الجزء للجماعة<sup>(٧٧)</sup>.

ولكن ما هو الضمان الذى يمنع السلطة المطلقة من الفرق فى الاستبداد، ويمنع دولة الشعب من التحول الى لوفياتان؟

الجواب : ان السيد باعتباره ما يجب أن يكون، لا بد أن يكون أميناً لقانون العقل، ولذا لا يمكنه أن يكيل الرعايا بأى قيد غير نافع للجماعة. انه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك. ان هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته، وعن ماهيته. وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقاً أن يشغل على أحد الرعايا أكثر من الآخر<sup>(٧٨)</sup>.

فلو كان هذا السيد فرداً حقيقياً، فرداً عادياً، بل أن يكون جسماً معنوياً وجماعياً، ولو كان باستطاعة أعماله أن تكون شيئاً آخر غير كونها أعمالاً للارادة العامة، وقوانين، فانه سيكون من المعقول بشكل يدهى أن يسئ استعمال سلطته المطلقة.

حيث يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة، لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل معنى تجاه السيد الوحيد الشرعي الذي يعترف به روسو.

إن الشعب كجسم، أي تجمع الناس الأحرار المتساوين في الحقوق، الذي تحرّكه وترشده الإرادة العامة لا يمكن أن يضل، إن هذا السيد، حسب كتاب «العقد» طيب من حيث ماهيته، إنه لن يسيء أبدا استعمال سلطته المطلقة<sup>(٧٩)</sup>.

فصاحب السيادة إذن ذو سلطة مطلقة، ومع ذلك فقد انتقلت إليه كل حقوق الأفراد وحرّياتهم الطبيعية ليمنحهم - بوضوح عنها - حقوقا مدنية يميزها - عند روسو - أنها أصبحت حقوقا حقيقية بحكم ما تتمتع به من حماية السلطة العامة<sup>(٨٠)</sup>.

إن حياة الأفراد نفسها، التي يكرسونها للدولة تصبح في حماية الدولة دائما، وإذا تعرضوا للخطر دفاعا عنها، فهم يفعلون ذلك دفاعا عن أنفسهم، وما من فرد فيهم يكون مضطرا إلى القتال في سبيل الدفاع عن نفسه، أليس من الأفضل لضمان سلامتنا أن نتعرض لبعض المخاطر دفاعا عن أنفسنا لو فقدنا نعمة هذه السلامة<sup>(٨١)</sup>.

٤ - السيادة غير قابلة للتملك بمضى المدة Imprescriptible، وإنما هي دائمة خالدة مركزة ومستقرة في الشعب، فإذا ما استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طالت، فإنها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها، فاغتصاب السيادة يستمر يوصف بأنه اغتصاب مهما طال عليه الأمد، ولا يمكن أن يتغير بمضى الزمن إلى وضع شرعي<sup>(٨٢)</sup>.

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه الخاصية، ويذكر الدكتور عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تنلخص في أمرين :

الأول هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وإن كانت فى الأصل ملكا للشعب، إلا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بعد ذلك بمضى المدة.

والثانى : أن مبدأ عدم قابلية الدومين<sup>(٥٠)</sup> الملكى للتملك بمضى المدة، كان من المبادئ السائدة فى العهد الملكى القديم. ولقد كان الدومين الملكى يشمل - كما ذكر الباحث - حقوق السلطان، أى الحقوق المتعلقة بمزاولة شؤون الحكم. وحينما انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها إلى الأمة، ونقلوها بخصائصها التى كانت عليها، ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة<sup>(٨٢)</sup>.

#### رابعا : الارادة العامة والقانون :

يتمتع القانون بمكانة خاصة عند روسو نذكرنا بمكانة السلطة التشريعية عند لوك، وترجع أهمية القانون إلى ما يضعه من قواعد عامة، تملك أن تؤثر فى حقوق الأفراد وحرياتهم، فسيادة الشعب إنما تزاول من خلال هذا القانون<sup>(٨٤)</sup>.  
ولكن ما معنى القانون عند روسو ؟

يقول روسو : « عندما يضع الشعب كله قواعد تطبق على الشعب كله، فانه إنما يتعامل مع نفسه، وتكون العلاقة الناجمة عن ذلك علاقة بين الكل من جهة والكل أيضاً من جهة أخرى بلا أية تجزئة للكل. وهكذا فإن ما تتعلق به القواعد الموضوعية يكون عاما مثل الارادة العامة التى وضعته وهذا هو ما أسميه قانوناً<sup>(٨٥)</sup> ».

---

(٥٠) كان يقصد بالدومين حقوق الملك المتصلة بمزاولة السلطة *Droits regaliens* كحق القضاء والحقوق الضريبية، ذلك بالإضافة إلى الأراضى وما يتصل بها من غابات وأبنجار.  
- عبد الحميد متولى، الفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٣١٩.



ويرى روسو أن هدف القانون عام دائماً، أى أن القانون يتناول الرعايا فى مجموعهم، كما أنه يتناول التصرفات مجردة، ولا ينظر أبداً إلى شخص بوصفه فرداً، ولا إلى تصرف معين بذاته، والا فقد قوته ولم يعد قانوناً<sup>(٨٦)</sup>.

ومؤدى هذه النظرة، أنه من المتعين أن يتسم القانون بالعمومية من حيث مصدره ومن حيث محله. ويكون القانون عاماً من حيث مصدره حينما يريله جميع المواطنين، ويكون عاماً من حيث ينطبق على الكافة دون تمييزاً أو مفاضلة أو استثناء بينهم<sup>(٨٧)</sup>.

يرى روبرت وولف أن هذه العمومية يترتب عليها نتيجتان أساسيتان. تحصل الأولى من أنه لا قيام لسلطة الشعب إلا بالديمقراطية المباشرة، ذلك أن تنازل المواطن عن حقه فى التشريع أو رفضه يرادف تصرف المواطن فى إرادته المستقلة، وذلك أمر غير جائز ديمقراطياً فالديمقراطية هى أساساً الممارسة المباشرة لسلطة الحكم من جانب المواطنين.

وتحصل النتيجة الثانية من أن سلطة الشعب تتطلب الموافقة الاجتماعية. للمواطنين وليس أغلييتهم، وهذا الشرط يكفل وحده احترام استقلال الجميع فكل سيطرة تناقض الديمقراطية ولو كانت سيطرة الأغلبية على الأقلية. فمن حق الأقلية أن تتمتع بالاستقلال أسوة بالأغلبية، ولا يسوغ أن تخضع إلا للقوانين التى وافقت عليها، فالديمقراطية تعنى الحرية والمساواة، وهما نقيضان للاكراه، حتى ولو وقع هذا الاكراه على مواطن واحد، واحترام شرط الاجماع هو الذى يحقق الانسجام بين واجب الاستقلال ومقتضيات السلطة<sup>(٨٨)</sup>.

ومن ثم يؤكد روسو على أن القانون يجب ألا يصدر عن حكومة تفرض إرادتها على المحكومين/ لأن مثل هذا القانون يكون وسيلة للاكراه ومظهراً لهيمنة الحكام على المحكومين<sup>(٨٩)</sup>.

كذلك فإن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى في السياسة، ان روسو كان يشبهها بمعضلة تربيع الدائرة في الهندسة<sup>(١٠)</sup>.

وعلى أساس هذه الفكرة يتضح أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق في إصدار القوانين، حيث أنها من أعمال الإرادة العامة، أو ما إذا كان الأمير فوق القانون، لأن الأمير عضو في الدولة، أو ما إذا كان من الممكن أن يكون القانون ظلماً، لأنه ما من إنسان يكون ظلماً لنفسه.

وقد أعلن روسو- في نفس هذا الفصل الخاص بالقانون- أنه يطلق اسم «جمهوريه»<sup>(٥٠)</sup> على كل دولة يحكمها القانون أيا كانت صورة الحكم فيها لأنه عندئذ فقط تكون المصلحة العامة هي التي تحكم<sup>(٥١)</sup>.

وينادى روسو بحق الشعب فى التشريع حتى لو كان من اعضائه من هم غير قادرين على ذلك، فيقول: «ان الشعب الذى عليه ان يخضع للقوانين يجب ان يكون هو مشرعوها، ولا حق لغير هؤلاء الذين يكونون المجتمع فى وضع شروطه»<sup>(٩٢)</sup>.

ويتفق روسو هنا مع لوك في القول بوضع السلطة التشريعية في يد الشعب، ولكن لوك يختلف عنه في القول بأن التشريع يتم عن طريق ممثلين ينتخبهم الشعب.

ولكن كيف يشرع الشعب؟ وكيف يحدد القوانين؟ هل يتم ذلك باتفاق عام أم بوحى مفاجئ؟ وهل للجمد السياسى جهاز خاص يعبر عن ارادة؟ وما الذى يكفل له بعد النظر الذى يتطلبه سن القوانين؟ أو كيف سن القوانين

(٥) يؤكد روسو أنه لا يقصد بهذه الكلمة صورة الحكم الاستقراطية أو الديمقراطية فحسب ولكنه يقصد كل حكم يخضع للقانون الصادر عن الإرادة العامة.

- لوك، ميوم، روسو، النقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١١٩.

عندما تدعو الحاجة إليها؟ وكيف يتسنى للجماهير العمياء التي لا تعرف ماذا تريد في كثير من الأحيان أن تقوم بنفسها بهذا العمل الضخم العسير من وضع نظام تشريعي؟

يقول روسو: ان الشعب يريد الخير دائما من تلقاء ذاته، ولكنه لا يعرف دائما من تلقاء نفسه، والارادة العامة دائما مصيبة، ولكن الحكم الذي يوجهها لا يكون عادة مستيرا. ولذا يجب العمل - دائما - على جعله يرى الاشياء على حقيقتها، وحينئذ كما يجب ان تكون، وارشادة الى السبيل الصحيح لما يبحث عنه، وحماية ضد اغراء الارادات الخاصة، وتقريب الازمنة والامكنة الى ذهنة، وتعليلة أن يوازن بين المزايا الحالية الواضحة والاحطار البعيدة الخفية.. ومن هنا كانت الحاجة الى المشرع<sup>(٩٣)</sup>.

مشرع بالمعنى القديم، مثل سولون، وبالنسبة لليهود مثل موسى، وبالنسبة لجينييف مثل كالفن في العصور الحديثة، انه فرد استثنائي ملهم بشكل حقيقي، وله نفس كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة، مهمة تأسيس شعب، أى أعطائه نظام التشريع، المدعو لتنظيم حياته الجماعية لمستقبل بعيد، وفي نفس الوقت، الأخلاق والمعادن، والرأى، وكل ما يحفظ شعبا ما وفقا لروح مؤسسته، ويحل بشكل غير ملموس قوة العادة محل قوة السلطة<sup>(٩٤)</sup>.

ويعتبر روسو أن ظهور مشرع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير، لأن الأول يقترح النموذج الذي ليس على الآخر الا اتباعه، انه يخترع الآله التي ليس على الآخر الا أن يسيرها.

ان مهمة سن القوانين للبشر، والتجروء على الشرع في تأسيس شعب، هو مهمة لا نظير لها، انها تتطلب صفات متنوعة، وتقريبا متناقضة، ان روسو الذى يشعر بأن لديه - فعلا - هذه الموهبة يصبح قائلا «بأنه يجب أن يكون هناك آلهة من أجل سن القوانين للبشر»<sup>(٩٥)</sup>.

يقول روسو «ان تأسيس شعب ليس بشئ أقل من تغيير للطبيعة البشرية، وتحويل للفرد الذى يشكل بحد ذاته كلا متكاملا ومنمزلا، الى جزء من كل كبير يتلقى منه هذا الفرد، بشكل ما حياته ووجوده، وتبديل لتكوين الانسان من أجل تقويته. ان من الواجب بكلمة واحدة، أن تنتزع من الانسان قواه الخاصة، من أجل اعطائه القوى التى هى غريبة عنه، والتى لا يستطيع أن يستعملها دون معونة الآخرين»<sup>(٩٦)</sup>.

وكلما قضى على هذه القوى وتلاشت كانت القوى التى يكتسبها أشد وأدوم، وكان النظام أيضا أمتن وأكمل، بحيث أن كل مواطن لا يكون شيئا ولا يستطيع شيئا الا مع الآخرين، وأن القوة التى يكتسبها الجميع تكون اما مساوية لمجموع القوى الطبيعية لجميع الأفراد واما أكثر منها، وعندئذ يمكننا القول بأن المشرع قد بلغ منتهى ما يستطيع أن يصل اليه من كمال»<sup>(٩٧)</sup>.

بعد البرهان على ضرورة المشرع، ذلك الشخص الاستثنائي بعقوبة، يبقى أن نفهم جيدا أنه استثنائي أيضا بعمله - كما يقول روسو - ولكنه رغم ذلك، ليس سيئا ولا حاكما، لأنه لا يفقد البشر، أنه لا يفقد الا القوانين. انه يؤسس الدولة، لكنه لا يشكل قط جزءا من الدستور. انه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية<sup>(٩٨)</sup>.

ان الشعب وحده هو السيد، وهو الذى يمتلك الحق التشريعى، وهو حق لا يمكن نقله للغير، انه حق التعبير عن الارادة العامة، ان الارادة العامة وحدها

---

(٩٦) يرى روسو أن القانون يستطيع أن يقرر امتيازات، ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص معين، وللقانون أن ينشئ طبقات متعددة بين المواطنين، وأن يحدد الصفات التى ينتمى على أساسها الأفراد لكل طبقة، ولكنه لا يستطيع أن يعين هؤلاء أو أولئك بعينهم ليدخلوا فى طبقة ما، ويستطيع أن يقرر أن صورة الحكم ملكية وراثية، ولكنه لا يستطيع أن يحدد ملكا أو يعين أسرة ملكية.

- Ibid., P : 452.

تستطيع اجبار الأفراد، اننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أى ارادة خاصة - حتى ولو كانت ارادة المشرع - متفقة مع الارادة العامة الا بعد اخضاعها للتصويت الحر للشعب<sup>(٩٨)</sup>.

ويؤكد روسو على أن أكبر مشرع وأحكم مؤسس لا يعطى للشعب القوانين التى يريد، ان صياغة قوانين جيدة فى حد ذاتها لا يكفى، انه يجب أيضاً أن نتفحص ما اذا كان الشعب المعدة له هذه القوانين جديراً بتحملها، مثلما يسير المهندس غور الأرض ليرى ان كان بإمكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع اقامته، ان المسألة هنا ليست مسألة حق أو ميّداً، وانما هى مسألة فملاءمة مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان<sup>(٩٩)</sup>.

ان على المشرع أن يلتقط فترة النضج - التى من الصعب معرفتها، والتى سبغفل العمل فيما لو التقطت قبل الأوان - كما أن من المهم أن تأخذ فى الحبان : المدى أو المساحة التى يجب أن يكون لها حدود<sup>(١٠٠)</sup>.

ان الدولة يجب ألا تكون كبيرة جداً، لكى يكون من الممكن أن تحكم جيداً، ولا صغيرة جداً لكى تستطيع أن تصون نفسها بنفسها. ان ايجاد النسبة الأكثر ملاءمة لحفظ الدولة ليست الموهبة الأقل للسياسى، ولنصف أنه يجب تجنب تأسيس شعب أثناء المواقف، وعدم صنعه الا فى فترة الرخاء والسلام، حيث يكون أكثر سهولة، وأقل قدرة على المقاومة<sup>(١٠١)</sup>.

ولكن من هو اذن الشعب الجدير بالتشريع ؟

ان روسو يرى أنه من الصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شروط النجاح.. لهذا يقول ان القليل من الدول، مؤسسة تأسيساً جيداً، مع أنه يرى أن جزيرة دورسيكا - فى أوربا - تستحق أن يقوم رجل حكيم بتعليم شعبها كيف يحافظ عليها، بعد أن استعاد هذا الشعب حريته من الجيوبين. ويضيف روسو : «لدى بعض الحنسى بأن هذه الجزيرة ستعيش أوربا يوماً ما»<sup>(١٠٢)</sup>.

### خامساً : الحرية والمساواة :

يقول روسو : «إذا بحثنا عما يتكون منه بالضبط أكبر قدر من الخير للجميع ، وما ينبغي أن يكون هدف كل نظام تشريعي ، سنجد أنه يتلخص في شيئين رئيسيين هما : الحرية والمساواة .

الحرية لأن كل تبعية خاصة هي قدر من القوة ينقص من جسد الدولة ، والمساواة لأنه لا بقاء للحرية بدونها»<sup>(١٠٣)</sup> .

فروسو يرى أن الهدف الذي تسعى إليه الدولة ، هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها ، ويستحيل وجود الأولى في غياب الثانية ، وليس أدل على اعتزاز روسو بالحرية وإيمانه بها من قوله في بداية «العقد الاجتماعي» : «لقد ولد الإنسان حراً ، وهو في كل مكان مكبل بالأغلال ، فرجل واحد يظن نفسه سيذا للآخرين ، ولكنه يظل أشد عبودية منهم ، كيف حدث هذا التغير»<sup>(١٠٤)</sup> ؟

والحرية التي يعنيها روسو حرية معنوية أخلاقية ، تتمثل أساساً في طاعة القانون ، الذي شارك المواطنون أنفسهم في سنه ، والفرد ليس حراً إلا في نطاق المجتمع السياسي ، والإنسان يمتلك حريته بإطاعة القوانين ، «فالشعب الحر يطيع ولكنه لا يسترق ، له رؤساء ، وليس له أسياد ، يطيع القوانين ، ولكنه لا يطيع إلا القوانين ، وهو بقوة القوانين لا يطيع البشر»<sup>(١٠٥)</sup> .

وروسو هنا لم يتناقض مع نفسه حينما دافع عن الحرية التي دعا إلى التنازل عنها عند توقيع العقد ، ذلك لأن الفرد سيظل محتفظاً بحريته كما كان من قبل ولن يفقدها ، ولكن كل ما في الأمر أنه سيعدل من طريقة استخدامه لها ، بحيث ستكون هناك طرق جديدة في استخدام الإنسان لحرية تتلاءم مع وضعه الجديد كعضو في مجتمع سياسي متحضر»<sup>(١٠٦)</sup> .

وفيلسوف روسو الحرية في صيغة بلاغية بقوله : «بينما ينفر الفرس غير المروض ، ويضرب الأرض برجله حينما يرى اللجام يقترب من فيه ، يحتمل

الفرس المروض، بصبر السوط والمهماز، كذلك يعصى عتق الانسان غير المتحضر النير الذى يحنى له الانسان المتحضر عتقه فى غير تذمر، فيفضل الأول الحرية الأشد مثقة على الخضوع الأكثر راحة. لا تستطيع اذن أن تحكم على مؤهلات الانسان الطبيعية للحرية أو للاستعباد استناداً إلى انحطاط الشعوب المستعبدة، بل بالأحرى، استناداً الى الكفاح المستميت الذى خاضت غماره جميع الشعوب الحرة ذوداً عن حريتها، أعرف .. جيداً أن الشعوب المستعبدة تميل إلى مديح السلام والأمان اللذين تتمتع بهما فى قيودها، ولكن حينما أرى تلك الشعوب التى تضحي بالذات والراحة والأموال، وبالحياة نفسها فى سبيل الحفاظ على هذه الحرية المعبودة التى يحتقرها أو لكك الذين أضاعوها .. حينئذ أعلم أن العبيد غير جديرين بالتكلم عن الحرية<sup>(١٠٧)</sup>.

وعلى ذلك فإن الحرية فى نظر روسو تختلف عنها فى فكر لوك، فبينما يربط لوك الحرية بالملكية، يقرنها روسو بالمساواة.

والمساواة عند روسو - أيضاً - مساواة أخلاقية معنوية، فمن واجبات الدولة أن تنشر روح المساواة بين مواطنيها، ولكن لا يجب أن نفهم بمدرك المساواة أن درجات المقدرة والثراء يجب أن تكون متساوية، بين سائر المواطنين. بل أن تكون المقدرة خالية من العنف، وألا تمارس إلا بحسب الدرجة، وبموجب القوانين، وألا يخول الغنى صاحب القدرة على شراء الآخرين، وألا يجبر الفقر صاحبه على بيع نفسه الى الآخرين : ليخفف القوى من غلوائه، والغنى من جشعه، والضعيف من حقد، والفقير من حسده<sup>(١٠٨)</sup>.

وايماننا منه بأن المساواة، فى جانب من جوانبها، لها علاقة مباشرة بالملكية الخاصة، وأن هذه الأخيرة صورة من صور سيطرة الانسان على الانسان، فانه يرى وجوب وضعها - الملكية الخاصة - تحت رقابه الارادة العامة، التى يجب أن تجعلها دوماً محدودة ومحصورة إلى أقصى حد<sup>(١٠٩)</sup>.

غير أننا نسارع فנסجل أن روسو لم يفكر إطلاقاً في إقامة مجتمع مبني على المساواة المطلقة، بل مساواة نسبية، قصد بها إزالة الجور وتخفيف الفوارق التي تباعد بين الأكثر فقراً والأكثر غنى.

فلقد كتب في العقد الاجتماعي : «أتريدون أن تعطوا الدولة التماسك؟ قربوا بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك، لا تقبلوا وجود الأثرياء الكبار، ولا المعوزين، لأن الحالتين مضرتان بالخير العام»<sup>(١١٠)</sup>.

وقد قرر روسو أن تبادل الحرية العامة يتم بين الأغنياء والفقراء دائماً : الأولون يأخذون - يشترتون - والآخرين يبيعون، ولكن روسو يعرف تماماً أنه من الصعب الوقوف عند هذا الحد، فهو لا يجهل أن المساواة ستكون بذلك واهية وممهدة، ولذلك يعتمد على المشرع لكي يواجه الأمر الواقع «ولأن قوة الأشياء، تنزع دائماً إلى الإخلال بالمساواة، فإن قوة التشريع يجب أن تعمل دائماً على الاحتفاظ بها»<sup>(١١١)</sup>.

من هنا يربط روسو بين المساواة وبين تشريع القانون - التي هي من أهم وظائف الإرادة العامة - وذلك لأن الناس جميعاً يجب أن يشتركوا في عملية التشريع، لا فرق بين غنى وفقير ولا بين قوى وضعيف، فالشعب كله يجب أن يشارك في تشريع القانون ولكن بشرط توفر الصفات التي حددها روسو في المواطن الذي يكون مؤهلاً للمشاركة في عملية التشريع<sup>(١١٢)</sup>.

سادساً : الإرادة العامة والحكومة :

يفرق روسو بين السيادة والحكومة، فالأولى تكمن في الشعب، أما الأخرى فهي وكيل مؤقت عنه، وعليه أن يمارس سلطاته عليها بكل أجهزتها.

فكل فعل حر - كما يقول روسو - له سببان يجتمعان لانتاجه : أحدهما معنوي، وهو الإرادة التي تحدد الفعل، والآخر مادي، وهو القوة التي تنفذه،



فحينما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أريد الذهاب إليه، وثانياً أن أستطيع قدامى أن تحملنى إليه.

والجسد السياسى تحركه نفس البواعث : الارادة والقوة، الأولى تدعى السلطة التشريعية، والثانية تدعى السلطة التنفيذية<sup>(١١٣)</sup>.

والسلطة التشريعية - كما سبق القول - لا تكون الا من حق الشعب<sup>(١١٤)</sup>، ومن حق الشعب وحده، الذى يجب أن يشكل جمعية عامة من كل المواطنين لهذا الغرض، بمعنى أنها بالتحديد لا يمكن أن تفوض سلطاتها لأحد، ومن مهماتها وضع الدستور، ومن القوانين بصفة عامة، كذلك عليها أن تعين جهازاً تنفيذياً هو الحكومة، أى أن للهيئة التشريعية مهمتان لا تنفصلان : من القوانين والحفاظ عليها، ثم الاشراف على السلطة التنفيذية<sup>(١١٥)</sup>.

أما السلطة التنفيذية أو الحكومة فينحصر دورها فى وضع قرارات الارادة العامة موضع التنفيذ، ومن المؤكد أنه ليس لها أن تشارك فى أعمال السيادة، فهى مجرد هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الارادة العامة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات، ولا سلطان لها، اذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وحده، وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة<sup>(١١٥)</sup>.

ان تنفيذ القوانين، وهو العمل العام ذو الموضوع العام، والتعبير عن الارادة العامة للسيد - أى للشعب كجسم - لا يمكن أن يتم الا من خلال اعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة. وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر الا عن الارادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف وهو جسم

---

(١١٣) احل موضوع «الشعب أربعة فصول من الكتاب الثانى من المقد الاجتماعى وهى الفصول من السابع إلى العاشر، وعنوانها على التوالى : «فى المشرع» من : ٨٧-٨٦، «فى الشعب» من : ٨٧-٨٩، «فى الشعب - تابع» من : ٩٠-٩٢، «فى الشعب تابع» من : ٩٢-٩٦.

متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبادل، ومكلف بتنفيذ القوانين»<sup>(١١٦)</sup>.

فلك هي الحكومة: كما فهمها روسو، أو كما يريد أن يفهمها - على الأقل في أغلب الأحيان - وهو يعطى لهذا الاسم معنى ضيق، في حين أنه قبل كتاب العقد كان يعطى له معنى واسع واجمالى وهو: مجموع المؤسسات السياسية، وهو معنى ما زال صالحاً منذ ذلك الحين<sup>(١١٧)</sup>.

وأعضاء هذه الهيئة يطلق عليهم الموظفون أو الملوك، أى الحكام، وتعمل الهيئة كلها اسم الأمير. ومن هنا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن التصرف الذى يخضع بمقتضاء الشعب للرؤساء ليس عقداً، على حق الى حد بعيد - فهو ليس سوى تكليف، أو وظيفة يقوم بمقتضاها مجرد موظفين من موظفى معقد السيادة بممارسة السلطات التى يأتئهم عليها، وهم يمارسونها باسمه، وهو يستطيع تقييدها وتعديلها واستردادها.

يقول روسو: «قد تحاول الحكومة الاستيلاء على السلطة من الشعب، وفى هذه الحالة يجد المواطن نفسه غير ملتزم بطاعتها»<sup>(١١٨)</sup>.

إن المسألة بالنسبة للحكام ليست فى أن يتماقدوا، وإنما فى أن يطيعوا أنهم لا يقومون، فى تحملهم لأعباء الوظائف التى تفرضها عليهم الدولة، بشئ أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأى شكل الحق فى المناقشة فى الشروط.

ولكن ما فى إذن مؤسسة الحكومة هذه التى ليست عقداً؟ يقول روسو: انتهأ عبارة عن عمل معقد جداً مؤلف من عمليتين آخريين، الأول: عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك، والثانى: عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة»<sup>(١١٩)</sup>.

ولكن - أيضاً - اذا كان الناس يعيشون فى سلام فَمَا الذى يدعوهم الى اقامة الحكومة؟ يجب روسو على ذلك بقوله : «ان الناس جميعا ليسوا على مستوى واحد من التعقل بحيث يتيح لهم العيش فى سلام، فقد يكون هناك من يراعى مصلحته الخاصة مضحيا بالمصلحة العامة، كما أنه بدون هذه الحكومة سوف ينتشر الظلم لأن كل فرد سيسىء استخدام سلطته لأنه لن يكون خاضعا لأى قانون، لأنه لا يمكن أن يقال أن جميع الأفراد سوف يكونون موافقين على جميع القوانين، أو أنها من اختيارهم، فالجرائم مثلا لا يوافقون على القوانين التى تنزل بهم أشد العقوبات نتيجة لما اقترفوه من جرائم، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى وجود حكومة لضبط المجتمع وتنظيم شؤنه»<sup>(١٢٠)</sup>.

ويرى روسو أنه من الممكن تمييز ثلاث ارادات للحاكم، الأولى : تلك الارادة الفردية التى تركز على رغباته الشخصية، والثانية : الارادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه الى الهيئة الحاكمة، والثالثة : ارادة المجتمع ككل التى تتجلى بأروع صورها فى الارادة العامة»<sup>(١٢١)</sup>.

وهذه الارادة تهدف الى تحقيق الخير للمجتمع كله من ناحية، وتهدف الى تحقيق الخير لكل عضو من أعضاء الحكومة على أنهم يمثلون جزءاً لا يتجزأ من المجتمع من ناحية أخرى»<sup>(١٢٢)</sup>.

ويرى روسو أن الارادة الأولى تغلبت على الارادة العامة فى حالة المجتمع الطبيعى الأول، ولكن هذه الارادة الاخيرة تغلب على الارادة الفردية فى حالة المجتمع المتحضر»<sup>(١٢٣)</sup>.

ولا يمانع روسو فى اعطاء الحكومة سلطات اوسع من السلطات التى يسمح بها لوك، وذلك لثقتة أن الشعب يفرض رقابته عليها، اذا ما أساءت استعمال السلطة»<sup>(١٢٤)</sup>.

## أشكال الحكومات :

على الرغم من كل هذه المبادئ التي وضعها روسو، فإنه لا يرى مانعا من أن يكون هناك أنواع عدة من الحكومات، وهو أمر أريك المخللين لأنه يتناقض مع القول بحصر السيادة في الشعب، وهو أمر تبه اليه روسو فقال :

«يجب قراءة هذه المقاطع بانتباه كلي، وأنتى لن أكون واضحا أمام من لم يكن متبها اذ يجب علينا أن نتذكر أن بناء الدولة من جهة وتشكيل الحكومة من جهة أخرى هما أمران متميزان تماما وأنتى لم أخلط بينهما مطلقا»<sup>(١٢٥)</sup>.

ولا يبدو أمر التمييز بين الدولة والحكومة جديدا، فقد قال به بودان<sup>(٥)</sup> من قبل معتبرا «أن السيادة هى القدرة على ايجاد القوانين، فى حين أن الحكومة هى التى تطبق هذه القوانين»<sup>(١٢٦)</sup>.

وقد وافق روسو على التقسيم القديم للحكومات، ورأى أنها لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة الموناركية والأرستقراطية، والديمقراطية، وأضاف اليها شكلا رابعا هو الحكومة المختلطة<sup>(١٢٧)</sup>.

ويرى روسو أنه ليس هناك نظام أفضل من الآخر بصورة مطلقة، بل هناك نسبيه، لأن شكل الحكم مرهون ومتعلق بالأوضاع المحلية، وأنه من الخطأ فرض شكل معين منها فى كل مكان، فقد تتحول أفضلها - أو ما يعتبره كذلك - فى ظروف معينة، إلى الأسوأ عندما تتغير الظروف<sup>(١٢٨)</sup>.

وتكتسب الدولة شرعيتها - فى رأى روسو - عندما يمارس الشعب برمه - وهو صاحب السيادة - السلطة التشريعية، وبالتالي نكتسب كل حكومة شرعيتها عندما لا تنافس صاحب السيادة فى سلطاته، بل تبقى أداة فى يده لتنفيذ إرادته.

---

(٥) قانونى وسياسى فرنسى عاش ما بين ١٥٢٠ - ١٥٩٦م.

وبين روسو أن الحكومة الديمقراطية توائم الدول الصغيرة، والأرستقراطية -  
توائم الدول المتوسطة، والموناركية توائم الدول الكبيرة، وذلك على النحو  
التالى:

### الديمقراطية :

من المعروف أن الديمقراطية تعنى شكل الحكم الذى يتولى فيه الشعب  
كجسم ليس فقط التصويت على القوانين، وإنما يقرر أيضاً التدابير الخاصة  
المطلوبة من أجل تنفيذها.

إن السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية، وهذا يعنى اندماج  
السلطات أى النظام المباشر المتكامل الذى يقوم فيه العدد الأكبر بكل شئ :  
بالأعمال الخاصة والأعمال العامة<sup>(١٢٩)</sup>.

ومن الواضح أن روسو يفضل هذا الشكل، ويقول أنه أكمل أشكال  
الحكومات، بشرط ألا يوجد فيه أى نوع من الطغيان الذى لا أساس له من العقد  
الاجتماعى ولا من القانون<sup>(١٣٠)</sup>.

ولكى تتحقق الديمقراطية يحدد روسو بعض المتطلبات التى تقتضيها  
قيام هذه الحكومة والمتمثلة فى : اقليم صغير يسهل فيه اجتماع  
الشعب، ومواطنون يعرف كل واحد منهم الآخر، وبساطة الأخلاق،  
والمساواة بين الطبقات فى الثروات، وقلة من الترف أو لا ترف على  
الأطلاق.

كذلك يجب أن يتحلى هؤلاء المواطنون بالفضيلة والشجاعة، ومن ثم ينتهى  
روسو إلى القول بأن هذا النظام يمكن أن يسود فقط لو كان هناك شعب من  
الأنه<sup>(١٣١)</sup>.

ومن المعروف أن روسو كان يكره وسيلة التمثيل الديمقراطية - كمثل سقراط -  
وذكر الباحث - ويرى أن فكرة الممثلين هذه فكرة حديثة أتحدت إلينا من

الحكم الانقطاعي، ذلك الحكم الباطل الذي في ظله انحدرت الانسانية ولطخ  
العار اسم الانسان<sup>(١٣٢)</sup> :

ويدلو واضحاً أن روسو وهو يتحرق شوقاً إلى العالم القديم، لم يكن ليضمّر  
الا القليل من العطف على الأنظمة الديمقراطية التي يعزى الى كتاباته فضل  
نجاحها إلى حد كبير<sup>(١٣٣)</sup> .

الأرستقراطية :

وهي الحكومة التي تكون السلطة فيها في يد عدد قليل من الناس، ويرى  
روسو أن هناك ثلاثة أنواع من الأرستقراطية : طبيعية Natural ووراثية  
Hereditary وانتخابية Elective، والأولى لا تناسب الا الشعوب البدائية، والثانية  
أسوأ الحكومات جميعاً، والأخيرة، إفضلهم، وهي الأرستقراطية بالمعنى  
الحقيقي<sup>(١٣٤)</sup> .

وتتميز هذه الحكومة - الأخيرة - باختيار أعضائها عن طريق الانتخاب، مما  
يساعد على وضع الضمانات للحكم الصالح.

وتتطلب الأرستقراطية بعض الفضائل، مثل الاعتدال لدى الأغنياء، والقناعة  
لدى الفقراء، اذ يبدو أن المساواة الكاملة هنا في غير محلها<sup>(١٣٥)</sup> .

يقول روسو : «اذا كانت هذه الصورة من صور الحكم تقتضي قدراً معيناً من  
التفاوت في الثروة، فانه أمر حسن حتى تكون ارادة الأمور العامة بيد من  
يستطيعون أن يكرسوا لها وقتهم كله، ولكن ليس لأن الأغنياء، مفضلين على  
الفقراء دائماً، بل على العكس من ذلك، ينبى اختيار بعض الفقراء للقيام  
بالحكم أحياناً حتى يدرك الناس أن هناك عوامل في التفضيل أكثر أهمية من  
الثراء<sup>(١٣٦)</sup> .

الموناركية :

يرى روسو أن الموناركية من أكثر اشكال الحكومات قوة وعنفواناً، فكل

نوابض آلة الحكم تحركها يد واحدة، وكل شيء يسير نحو هدف واحد، فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً. إنه النظام الوحيد الذى يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل<sup>(١٣٧)</sup>.

الا أن روسو لا يوافق على هذا النوع من الأنظمة لأنه يؤدى مع الزمن الى ان تصبح الحكومة أقوى ممن بيده السيادة، وذلك لأن لأن الجمعية الوطنية من أجل أن تضع القوانين فإنها تجتمع لفترات متباعدة، فى حين تبقى الحكومة، أى السلطة التنفيذية لها صفة الاستمرار وهذا ما يؤدى مع الزمن إلى التناول على السلطة التشريعية وانتهاء الوجهة الديمقراطية للنظام<sup>(١٣٨)</sup>.

المختلطة :

يقول روسو : «أنه لا يوجد حكم بسيط بمعنى الكلمة، فـ رئيس الدولة اذا كان فرداً - يمثل النظام الموناركي - فلا بد له من تابعين يأتمرون بأوامره، واذا كان الحكم شعبياً - يمثل النظام الديمقراطي - فلا بد له من رئيس».

كما أن هناك دائماً فى تقسيم السلطة التنفيذية تدرجاً من الأعداد الكبيرة الى ما هو أصغر منها، أو العكس، فقد يعتمد العدد الكبير نارة على الصغير وقد يحدث العكس.

وأحياناً يكون التقسيم متساوياً، سواء عندما تكون الأجزاء المكونة لهذه السلطة فى حالة تبعية متبادلة أو عندما يكون كل جزء من أجزاء هذه السلطة مستقلاً عن الآخر، وفى هذه الحالة يعتبر غير كامل. وهذا الشكل لا يعتبر شيئاً، لأنه لا تكون هناك أى وحدة فى الحكم وتفترق الدولة إلى الرابطة<sup>(١٣٩)</sup>.

ويرى روسو أن الحكم البسيط أفضل من المركب لسبب واحد كاف وهو أنه بسيط<sup>(١٤٠)</sup>.

ويدون أن روسو قد تأثر كثيرا بمونتسكيه، ويتضح ذلك من إيمانه بأثر المناخ والبيئة على الأنظمة، فيرى أن كل أمة يجب أن يكون لها التشريع الملائم بها، فليس هناك دستور مطلق<sup>(١١١)</sup>.

كما أن نظام الحكم الذى فى ظله - ويدون مساعدات خارجية، ويدون محاولات مصبوعة بصيغة طبيعية، ويدون مستعمرات - يزداد المواطنون ويتكاثرون يكون يقينا أفضل الأنظمة، وأما الذى فى ظله يتضاغل الشعب ويتحلل فهو أسوأ الأنظمة<sup>(١١٢)</sup>.

وقد اعتقد روسو - مثل مونتسكيه - أن المؤسسات ليست شيئاً بدون الآداب، وأنه يجب الاهتمام بأعداد المواطنين<sup>(١١٣)</sup>.

كذلك فإن المشكلة الكبرى بالنسبة الى روسو هي تأمين التضامن فى الجسم الاجتماعى. ولن يتم ذلك الا بالتربية، والدين، وبمثال مشترك من حب الوطن، والواجبات المدنية، وبالبساطة والفضيلة<sup>(١١٤)</sup>.



## هوامش الفصل الرابع

- (1) Dunning, A History of Political Theories, Vol. 3, op. cit., p. 13.
- (٢) على عبد المطلبى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.
- (3) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p.p 268 - 270.
- (4) Rousseau, Social Contract (Oxford : University Press, 1948) Livre I Chap. VI, p: 99.
- (5) Maxey, Political Philosophies, op. cit., pp. 353 - 355.
- W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 444 - 446.
- (6) Stephen Ellenburg, Rousseau's Political Philosophy (Press, London, 1970) p. 159.
- (7) Rousseau, Social Contract, op. cit., p. 100.
- (8) Ibid., p. 101.
- (9) Harmon, M. Judd, Political Thought, op. cit., p. 306.
- (10) W. Ebenstein, Great Political Thinkers, 3rd., ed., op. cit., p. 438.
- (11) Rousseau, Social Contract, op. cit., p. xxxiii, xxxv.
- (12) G. D. H. Cole, Essays in the Social Theory (London Oldbourne Science Library, 1962) pp. 116 - 117.
- (13) Ibid., p. 119.

(١٤) حرية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٥.

- وكذلك: حسن الطاهر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٥١.

(15) Ronald Grimsely, Du Contrat Social (Oxford : at the Charedon, 1972), p. 76.

(16) Ibid., p. 28.

(17) Runkle, Gerald, A History of Wistern Political Theory (New York : The Ronald Press Co., 1968), p. 327.

(18) Ibid., p. 328.

(١٩) جان جاك شوفليه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(٢٠) عبد الفتاح المدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(٢١) نازلي اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، «هيجل» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص: ١٠٠.

(٢٢) عبد الفتاح المدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(23) Duguit, Souveraineté et Liberte (Paris : Sirey, 1922)pp. 48 - 85.

(24) A. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel Francais et Comparé (Paris : Press Universitaires de France, 1927), p. 43.

(25) Lofferrière, Manuel de Droit Constitutionnel 2nd ed., (Paris : Sirey, 1947), pp. 358 - 359.

(26) Duguit, *Lecons de Droit Public Général* (Paris : Press Universitaires de France, 1976), p. 116.

(٢٨) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(29) Chister C. Maxey, *Political Philosophies*, op. cit., p. 351.

(٣٠) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٨ - ١٠٩.

(٣١) سبين، تطور الفكر السياسي، ج٢، مرجع سابق، ص: ٧٩٧.

(٣٢) شوقاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٥٠١. وكذلك: لوك، هيوم،

روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(33) John Bowle, *Western Political Thought*, op. cit., p. 427.

(34) Ibid, m p. 428.

(35) W. T. Jones, *Masters of Political Thought*, op. cit., pp. 270 - 275.

(٣٦) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٤.

(٣٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٣٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣٩) المرجع السابق، ص: ١٩٩.

(٤٠) حسن شحاته صفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦) ص: ٢٣٤.

(٤١) المرجع السابق، ص: ٢٣٥.

(٤٢) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(٤٣) المرجع السابق، ص: ٧٣.

(٤٤) عبد الفتاح المدنى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٥٢.

(45) Rousseau, Contract Social, op. cit., pp. 185 - 186.

(46) Ibid., p. 186.

(47) Ibid., p. 190.

(٤٨) طه بلوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠١.

(49) Ronald Grimsley, De Contrat Social, op. cit., p. 24.

(٥٠) طه بلوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠٢.

(٥١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٩٤.

(٥٢) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، الكتاب الرابع - الفصل السابع، ص: ١٤٥.

(٥٣) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٩٥.

(٥٤) فخرى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(٥٥) ابراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:

٢٤٦.

(56) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 207.

(57) Ibid., p. 208.

(٥٨) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.

(59) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 294.

(60) Ibid., p. 297.

(٦١) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٩.

(62) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit., p. 116.

وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(63) Duguit, Soiverainité et Liberte, op. cit., p. 79.

(64) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit., p. 117.

(65) W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 448 - 449.

- F. W. Caker, Reading in Political Philosophy, op. cit., p. 643.

(٦٦) جان جاك شوفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

(٦٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٥ - ١٠٦. وكذلك شوفاليه، المرجع السابق، ص: ١٥٣.

(٦٨) روبري الدكتور علاء حمروش أن روسو قد اقترح بدلا من مبدأ فصل السلطات الاستفتاء الشعبي العام في جميع الأمور السياسية الهامة.

- علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية (القاهرة: دار التعاون، ١٩٨٦) ص: ١٣٧ - وكذلك محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٦٤ - ٥٦٥.

(٦٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

(٧٠) عبد الحميد متولى، المفصل في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص: ٣١٨.

(71) Rousseau, Contrat Social, op. cit., Live 2, Chap. 4.

(٧٢) شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠١.

(٧٣) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٥.

(٧٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(75) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 280.

- وكنذلك: لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٢.
- (٧٦) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٣.
- (77) W. T. Jones, Masters of Political Thought, Op. cit., pp. 281 - 282., p. 297.
- (٧٨) شوقاويه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٢.
- (٧٩) شوقاويه، تاريخ الفكر السياسي، المرجع السابق، ص: ٥٠٣.
- (80) John W. Chapman, Rousseau, Totalitarism or Liberal? (New York : Mentor Book, 1956), p. 75.
- (٨١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٣.
- (٨٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٣، كذلك: فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٩٣.
- (٨٣) عبد الحميد متولي، المرجع السابق، ص: ٣٢٢.
- (٨٤) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.
- (85) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 450.
- وكنذلك: نجيب المستكاوي، روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته، (القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٩) ص: ٣٠٥.
- (86) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 298.
- (87) René Capitant, écrits Constitutionnels, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris : Sirey, 1982), p. 198.
- (88) Robert paul Wolff, Plaidoyer pour L'anarchisme, in Collection de Formation Anarchiste No. 15 (Paris : Press

Universitaires de France, 1981), p. 14.

(89) René Capitant, écrits Constitutionnels, Editions du Centre National la Recherche Scientifique, op. cit., p. 214.

(٩٠) شوقاليه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٨٩ - ٤٩٠.

(٩١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٩٢) ابراهيم دسوقي اباظة، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.

(93) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 453.

(٩٤) شوقاليه، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٥.

(٩٥) نفس المرجع، نفس الموضع.

(96) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 497.

(97) Ibid., p. 498.

(٩٨) شوقاليه، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٦.

(99) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 295 - 296.

(100) Ibid., p. 297.

(101) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 499.

(١٠٢) شوقاليه، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.

(103) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 34.

وكذلك:

مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسى، ط٢ (القاهرة: مطابع الشروق، ١٩٩٠) ص

.٥٩

(١٠٤) ويربط روسو بين الحرية وبين كون الإنسان إنساناً فمما دام الإنسان إنساناً فإنه يجب أن يكون حراً، وأن فقد حريته إنسانيته: «أن تذل المرء عن حريته هو تذل عن صفته كإنسان، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته، فليس هناك أي تمويض يمكن التنازل عن كل شيء، إذ أن تنازلاً كهذا مناف لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل اخلاقياته من أفعاله.

- روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ٣٥ - ٤٢.

(١٠٥) جان نوشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٣٦.

(106) W. Ebenstein, Great Political Thinkers. op. cit., p. 444.

(١٠٧) أندريه كريسون، روسو: حياته - فلسفته - منتخبات، ترجمة نبيه صقر، ط٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢) ص: ١٤٤ - ١٤٥.

(١٠٨) وبين روسو أن «الميثاق الأساسي، بدلا من هدم المساواة الطبيعية، يقيم مكانها، على العكس مساواة معنوية: أن البشر إذ لا يمكنهم أن يكونوا متساوين في القوة أو في العقيدة يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالحق».

روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(١٠٩) حسن الظاهر، دراسات في تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٦٦ - ٣٦٢.

(١١٠) جان نوشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٤٠.

(١١١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(١١٢) وضع روسو بعض الشروط في الشخص الذي يمكن أن يشارك في صنع القوانين، وهذه الشروط هي: أن يكون قد وصل إلى سن الرشد، وأن يكون في كامل قواه العقلية، وأن يكون ذكرا، ومن حق الأفراد أن يلجأوا إلى القانون حينما يريدون ذلك، ولو حدث وانتهك الفرد القانون فإنه يحوم لفترة من الوقت من حقه في المشاركة في صنع القوانين.



- J. G. Merquior, Rousseau and Weber (London : Routledge and Regan, 1980), p. 22.

(١١٣) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

(١١٤) حسن الظاهر، دراسات في تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٦٣.

(١١٥) علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٤.

(١١٦) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(١١٧) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٣.

(١١٨) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٤٣، وكذلك:

- J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 427.

(١١٩) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٣.

(120) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 306.

(١٢١) علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٤.

(122) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 300.

(١٢٣) علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(١٢٤) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:

١٠٦.

(١٢٥) مارسيل بريلو، جوزج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.

(١٢٦) مارسيل بريلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، المرجع السابق، ص: ٢٤٨.

(١٢٧) علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(١٢٨) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(١٢٩) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٩.

- (١٣٠) على عبد المطلب محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢١٥.
- (١٣١) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ٧٢-٧٣، وكذلك:
- W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 302 - 303.
- (132) J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 420.
- (133) Idib., p. 451.
- (١٣٤) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٥٧.
- (135) Andrew Hocker, Political Theory Philosophy, Ideology, Science (New York : The Macmillan Co., 1961), p. 219.
- (136) Idib., p. 298.
- (١٣٧) شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥١٠.
- (١٣٨) مارسيل بريلو، جروج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٩.
- (١٣٩) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٦٥.
- (140) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 309.
- (141) J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 4٥2.
- (142) Idib., p. 453.
- (١٤٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٣٧.
- (١٤٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

## فكر روسو من منظور نقدي

تجلت الأصالة الحقيقية في فكر روسو في تقديمه لنظرية الإرادة العامة، التي تعتبر حلاً شافياً لقضية التوفيق بين المصالح الفردية ومصالح المجتمع ككل، كذلك ظهرت هذه الأصالة في اهتمامه بقضية الحرية الفردية في مواجهة السلطة السياسية، والأخطار التي يمكن أن تنشأ عن التطرف في أي منهما، فالفرد في إطار نظرية الإرادة العامة لا يطيع إلا نفسه، أي أنه يطيع القوانين التي وضعها بنفسه، وفي هذا يجد حريته الحقيقية (كما سبق الذكر أكثر من مرة).

غير أن هذا لا يمنع من القول بأن هذه النظرية - شأن غيرها من النظريات - لاتعمر على النقد - وتتمثل أهم الانتقادات الموجهة إليها فيما يلي:

١ - ان نظرية الإرادة العامة عند روسو قد بنيت على أساس فكرة العقد الاجتماعي، وفكرة العقد الاجتماعي - كما هو معروف - فكرة خيالية لا تجد لها أي سند من الواقع، ففلاسفة العقد الاجتماعي يقولون ان هذا العقد هو الأساس الأول للمجتمعات المدنية، ومع ذلك لم يقدموا أي مثل تاريخي لمثل هذا الاتفاق، فالتاريخ لم يعطنا أي مثال لدونة نشأت عن طريق العقد، لاسيما وأن حالة الانسان في الأزمنة الأولى كانت حالة همجية، وكانت فكرة العقد هذه بعيدة عن خياله في هذه العصور. حتى أن روسو نفسه لم يذكر لنا في كتبه عن العقد الاجتماعي أية حقيقة علمية وصل إليها عن طريق البحث العلمي التاريخي، بل هو مجرد افتراض ميتافيزيقي يمكن عن طريقه تحقيق أهداف وغايات معينة.

٢ - ان نظرية العقد - وما ترتب عليها من قول بالإرادة العامة - غير متصورة لعدم امكان رضاء جميع الأفراد، والرضا ركن أساسي في العقد.

كما أن الرضا فى مسألة الالتزام السياسى، أى فى مسألة الالتزام بالخضوع للسلطة يتعين إيضاحه فى هذا المقام.

ذلك أن الرضا ليس منشأ للسلطة، بل مقرراً لها ومعترفاً لها بالشرعية فحسب، أى أن الرضا ليس بالشرط اللازم لقيام السلطة ابتداءً، بل هو شرط لبقائها واطرادها، أو بعبارة أخرى لفاعلية قراراتها ونفاذها، فإذا كان أساس الخضوع للسلطة هو اعتقاد فى الصلاحية لابقاء مقتضيات الصالح المشترك فإن دور الرضا هو التصديق على توافر تلك الصلاحية لدى القائمين بالحكم<sup>(١)</sup>.

كذلك فإن القول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة، إذ سيترك الحاكم حراً فى تحديد شروط العقد، مما قد يؤدى إلى الاستبداد، ثم إن الحريات والحقوق السياسية لا يصح أن تكون محلاً للعقد.

٣- إن المعلومات والشواهد التاريخية التى جمعها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تؤكد أن العقد لم يكن بداية المجتمع، كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاماً صناعياً ينشأ ميكانيكياً عن طريق العقد، فالنظم السياسية هى فى حقيقة الأمر نظم طبيعية تنمو وتتطور أساساً، والدولة - كما يقول أرسطو - أحد هذه النظم الطبيعية<sup>(٢)</sup>.

٤- قامت نظرية العقد على افتراض وهمى خاطئ - ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة. وهذا غير صحيح لأن الإنسان بطبعه كائن اجتماعى، ولا يطبق حياة العزلة.

٥- يرى الكاتب بـلنتشلى «أن نظرية العقد تتطور على آراء خطيرة على الدولة، إذ أن كثيراً من المؤمنين بهذه النظرية يؤمنون بأن للشعب حقاً مطلقاً فى الثورة، وهذه أفكار هدامة تؤدى إلى القضاء على المجتمع بأسره»<sup>(٣)</sup>.

٦- النظرية غير منطقية، لأن الحرية لا يمكن أن تتحقق فى حالة الفطرة الأولى،

كما يزعم القائلون بهذه النظرية، إذ أن الحرية تستوجب وجود حقوق أما في حالة الفطرة الأولى فلم يكن هناك حق الاستعمال القوة.

٧- تقر النظرية أنه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة، أى أن العقد هو الذى أنشأ الجماعة، مع أن فكرة القوة الالزامية للعقد لا توجد الوجود الجماعة وقيام سلطة بها تحمى العقود وتطبق الجزاءات اللازمة لضمان احترامها. ومن ثم فليس من المقصود أن يكون العقد الذى يحتاج الى حماية السلطة هو نفسه الذى يقيم هذه السلطة.

هذا بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعى التى قامت على أساسها نظرية الارادة العامة، أما بالنسبة لنظرية الارادة العامة فيمثل نقدها فيما يلى:

١- رأى روسو أن صاحب الحق فى اصدار الأوامر - أى صاحب السيادة - ليس أفراد الأمة، وإنما هو الارادة العامة باعتبارها شخصا معنويا له كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونها. ولكن روسو لم يبين كيف توجد الارادة العامة كشخص معنوى له ارادة خاصة به متميزة عن ارادات الأفراد الذين تتكون منهم، ولهذا جاءت فكرة روسو عن الارادة العامة مبهمة وغامضة، ولم يوضح كيفية تطبيقها عمليا، خاصة بعد أن رفض الجمعيات التمثيلية والنيابية.

ثم انه لا يوجد - كما يقول Doyes - بالنسبة لأى مسألة، ارادة عامة، وإنما يوجد فقط ارادة الأغلبية من أولئك الذين يملكون أكبر قوة سياسية فى الأمة<sup>(١١)</sup>.

٢- كان روسو يقصد بالارادة العامة، الارادة التشريعية أو ارادة الناخبين، كما ميز روسو بين ثلاث ارادات للحاكم، الأولى: تلك الارادة الفردية التى تركز على رغباته الشخصية، والثانية: الارادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه الى الهيئة الحاكمة، والثالثة: ارادة المجتمع ككل

التي تتجلى بأروع صورها في الإرادة العامة<sup>(٥)</sup>. وهذا خلط منه بين الارادات.

٣- اذا كان روسو قد رأى أنه خلال العملية التي يتم بها الوصول الى قرار جماعى، توجد دائما الفرصة لكى يعدل كل فرد من موقفه ويغير من اتجاهه وفكره بحيث لا يكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع الى محوره، بل محاولة التوصل الى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه<sup>(٦)</sup>. فان الباحث يرى أنه ينبغي أن نبذى تحفظا على جانب كبير من الأهمية. فالارادة العامة بهذا المعنى لا تتوفر الا فى ظل شروط معينة:

أولاً: أن تكون المناقشات وجها لوجه، أى أن تكون مباشرة بحيث يعطى كل فرد الفرصة كاملة لعرض وجهة نظره، وطرحها على بساط البحث، توصلا الى وضعها فى الاعتبار عند اتخاذ أى قرار جماعى.

ثانياً: أن يتوفر حسن النية وصدق الطوية، فى جميع الأفراد حتى تكون عملية التعديل والتوفيق من الأمور الممكنة الحدوث.

ثالثاً: ألا توجد بين الأفراد خلافات مذهبية خطيرة، أو انقسامات أساسية تجاه المسائل الخلقية والأمور المعنوية، بحيث يكون امتصاصها فى قرار عام واحد داخلا فى نطاق المتعذر أو المستحيل.

ويبدو أن أهمية هذا التحفظ تتجلى فى النتيجة المترتبة عليه، فهذه الشروط لا تتحقق الا فى المجتمعات الصغيرة، حيث يكون اتصال الأفراد بعضهم ببعض اتصالا مباشرا، يتيح لكل منهم فرصة التعرف على أفكار الآخر وميوله ومصالحه ويسهل امكانية تعاطف الكل على الكل، فتصبح عملية التوفيق والمصالحة بين الآراء المختلفة والمصالح المتناقضة ممكنة ميسرة.

ولاشك أنه اذا كان من الممكن تحقيق ذلك فى الديمقراطية اليونانية القديمة التي كانت تتخيل فى ذهن روسو عندما كتب «العقد الاجتماعى» فان

تحقيقها الآن فى مجتمعات القرن العشرين المكتظة المترامية قد يكون صعبا ان لم يكن مستحيلا .

فالاحتكاك الفكرى المباشر لا وجود له، ومن ثم فلا أمل فى التوصل الى قرار يرضى الجميع، وبمكس صورة أفكارهم بشكل من الأشكال .

وقد يقال أن الدول الديمقراطية تستطيع دائما التوصل الى تشكيل الارادة العامة، وذلك عن طريق المناقشات وتبادل الآراء بواسطة الاذاعة والصحافة والمؤسسات البرلمانية المختلفة .

بيد أن الذى لاخلاف عليه هو أن القرار الذى يتم التوصل اليه بالاحتكاك الفكرى المباشر غير القرار الذى تتمخض عنه المناقشات التى تدور بطول الأمة وعرضها عن طريق الأجهزة ووسائل الاتصال غير المباشر . ففى الغالب الأعم لاتدور هذه المناقشات غير المباشرة من أجل الوصول الى اتفاق، بل من أجل الحصول على تأييد أغلبية الجماهير .

ولقد أجمل جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter أسباب تعذر وجود ارادة عامة فى المجتمعات الحديثة فى عدة نقاط نوجزها فيما يلى<sup>(٧)</sup> :

أولا- ان نظرية الصالح العام - كما سيأتى الحديث<sup>(٨)</sup> . نظرية غير صائبة، لأن اتفاق الأمة بجميع طبقاتها وطوائفها على هدف معين أمر بعيد المنال لعدة أسباب أبرزها :

أ- أن هناك مصالح فردية وطائفية وطبقية تتصادم بشكل مباشر مع مفهوم الصالح العام .

ب- بالنسبة للأفراد والطوائف لايد أن يعنى الصالح العام أشياء مختلفة حتى لو افترضنا وجوده .

---

(\*) النقد رقم ٢١ .

ج- ان الاختلاف واقع لامحالة بشأن الطريقة التي يمكن بها تحقيق الصالح العام.

ومن ثم فان نظرية الارادة العامة تنهارى بالضرورة التي لامحيص عنها، لأن افتراض وجود صالح عام قائم على افتراض آخر هو وجود ارادة عامة تسعى اليه وتتوخاه، وما دامت نظرية الصالح العام محل شك كبير، فلا بد اذن أن تكون نظرية الارادة العامة محل شك مماثل، ان لم يكن أقوى.

وطبقا للكلام «شومبيتر» أنه حتى لو سلمنا بوجود «صالح عام» فان الاختلاف يقع بين الأفراد والجماعات، إما حول تفسير مفهومه أو حول الوسيلة التي يجب أن تتبع لتحقيقه.

وهذا الاختلاف هو بالطبع من أقوى الأدلة وأدفعها على انعدام الارادة العامة التي تقوم على أساس الاتفاق بين الجميع على وجه من الوجوه.

ثانياً: يرى «شومبيتر» انه على افتراض أن آراء أفراد الأمة تكون فى بعض الظروف من القطع والاستقلال بحيث يمكن أن تشكل المادة الخام اللازمة لتكوين ارادة عامة، فانه من المستحيل أن تعبر هذه الارادة تعبيراً صادقا عن حقيقة متريده الأمة.

والسبب هو أن تصارع الارادات الخام، أى اختلاف الارادات الفردية، يجعل من غير الممكن خلق كل متجانس موحد.

كما أن عملية التوفيق بين هذه الارادات، وإن كانت ممكنة فى بعض الظروف، إلا أنها فى أغلبها تكاد تكون متعذرة ومستحيلة.

فمسألة مثل مسألة الحرب والسلام، اذا وجه الى أى شعب سؤال بخصوصها - عما اذا كان الشعب يريد للدخول فى حرب أم لا - لانقسمت الآراء حول - للسؤال انقساماً خطيراً، وتصدعت الارادات الفردية، تصدعا لايمكن رأيه. فى



حين أن أى ديكتاتور يستطيع حسم هذه المسألة على نحو قد يحظى برضاء جميع المواطنين أو غالبيتهم.

ثالثاً: يرى «شوميتير» أن مايسميه الديمقراطيون الكلاسيكيون «إرادة الأمة» ليس فى حقيقة الأمر غير إرادة الساسة المحترفين، وهو يعلل ذلك بأن الجماهير معرضة دائماً لتأثير الدعاية، فضلاً عن الإلحاح بها. وتتجلى هذه الحقيقة فى أحص القضايا، والمسائل التى تهم الفرد بشكل مباشر<sup>(٥)</sup>.

وإذا كان تأثير الدعاية واضحاً فى هذه المجالات التى يعيش الفرد فى وسطها، ويلامس دقائقها ملامسة قوية، فلاريب فى أنه يكون أوضح فى المجالات الفكرية والمذهبية والسياسية، حيث لايمكن ضمان استئثار اهتمام الجميع، كما لايمكن ضمان قدرة كل فرد على تكوين رأى خاص به فى كل قضية تعن له أو تعرض عليه.

ومن هنا فإن تصارع الإرادات ينحصر أساساً بين الساسة والمذهبيين، وتتحدد المناقشات التى تدور بينهم فى غرض واحد، هو الحصول على تأييد أغلبية الجماهير غير المكثثة. وليس القصد منها، كما يزعم أنصار الديمقراطية الكلاسيكية، التوصل الى تكوين رأى عام، أو إرادة عامة، تساهم فى دفع الأمة الى طريق واحد وغاية واحدة.

وحتى لو فرض أن إرادة عامة يمكن أن تشكل عن طريق المناقشات العامة بين الساسة والمفكرين فهذه ليست فى الواقع إرادة أصيلة، بل هى إرادة مصطنعة، لاتمثل حقيقة ما تريده الأمة، بل قدرة الساسة على الانقاع وكسب الأنصار والأتباع.

---

(٥) وعلى هذه الحقيقة يعتمد التجار والمنتجون فى الدعاية لبضائعهم ومنتجاتهم، فمن طريق الدعاية يستطيع هؤلاء اقناع جمهور المستهلكين بشراء معروضاتهم بواسطة التأثير فى أولهم حتى فى الأشياء التى يلازمونها ملازمة، ويتصلون بها بصورة مباشرة.

رابعاً: مع افتراض عدم وجود تكتلات سياسية تحاول التأثير على المواطن العادى، فانه فى الشؤون السياسية، لا يستطيع هذا المواطن أن يكون لنفسه رأياً خاصاً قائماً على الدراسة والبحث والمشاهدة الحسنة - ولكنه فى الغالب يقع تحت تأثير الدوافع الشخصية العجولة وعدم الاحساس بالمسئولية، لأن الاحساس بالمسئولية ينشأ عادة من الممارسة والتصدى الفعلى للمشكلات<sup>(٨)</sup>.

٤- يرى الدكتور فتحى عبد الكريم أنه على فرض وجود الارادة العامة للأمة، فان أحداً لم يستطيع أن يبين أن هذه الارادة هى صاحبة السيادة، بمعنى أن لها الحق فى إصدار أوامر الى الأفراد<sup>(٩)</sup>.

فالارادة الجماعية كما يقول أصحاب النظرية أسمى وأعلى مرتبة من الارادات الفردية، وهذا القول صحيح اذا نظرنا الى الارادة الجماعية من حيث قوتها. أما اذا نظرنا اليها من حيث صفتها، فان ذلك القول يضحى غير صحيح، لأن الارادة الجماعية ليست سوى مجموع الارادات الفردية، وتوافق هذه الارادات الفردية على أمر معين بحيث تكون ارادة جماعية، لا يؤدى اليه تغيير فى طبيعتها، ولا يمتنعها صفة جديدة لم تكن لها من قبل. فهى دائماً ارادات انسانية فى مواجهة ارادات انسانية أخرى. ولم يبين أنصار النظرية كيف يؤدى اجتماع الارادات الفردية الى خلق صفة جديدة للارادة الجماعية تؤدى - قانوناً - الى أن تفرض هذه الارادة أوامرها على الارادات الأخرى المخالفة لها، وأنه بفضل تلك الصفة يكون لتلك الارادة - ليس فقط القوة - ولكن حق الأمر، بحيث تصبح أوامرها مشروعة، ولها واجب الطاعة لأنها صادرة عنها.

والواقع أن الارادة العامة للأمة ليست سوى ارادة الأغلبية، فلماذا يكون لـ ٦٠٪ من مجموع الأفراد الذين يكونون الجماعة السياسية الحق فى أمر الـ ٤٠٪ المخالفين لهم؟

٥- ان السيادة عند روسو مطلقة لاتزد عليها أية قيود حتى وان حاول هو -

فى الكتاب الثانى فى الفصل الرابع «حدود السلطة السيدة» - فن يفرض عليها قيودا لا يمكن لها تجاوزها يسميها «بالاتفاقيات العامة».

فالسيدة فى جوهرها وحسب معناها الأسمى هى السلطة العامة، وهذه السلطة، سلطة مطلقة غير محدودة ولا ترد عليها قيود<sup>(١٠)</sup>.

وقد المح دوجى الى خطر ذلك مسببا أن الأخذ به يؤدى الى انكار كل محاولة لاختضاع الدولة للقانون بصورة جدية.

فروسو وان كان قد نقل السيادة من الملك الى الأمة الا أنه ظل مخلصا لفكرة السلطان المطلق.

ولئن أقام روسو أساس نظريته على فكرة العقد الاجتماعى، الا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم، - للمجموع - دون تحفظ. والغريب أن روسو لم يكن يرى أن هذا النزول من جانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدى الى فقدانهم نهائيا لحياتهم وحقوقهم لأنهم - فيما يرى - سوف يستمضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها.

وهو يدلل على ذلك بقوله: أنه لما كان النزول كلياً فهو متساو بالنسبة لجميع الأفراد، وبالتالي فان المساواة الطبيعية بين الأفراد متظل قائمة، وما دامت المساواة قائمة فستكون الحرية كذلك، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسئ فى نفس الوقت الى نفسه والى المجموع.

ولقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته فى الدفاع عن الفرد وحقوقه، ونظريته فى الاعتراف بما للجماعة - صاحبة السيادة - من سلطان لا حدود له، مؤسساً ذلك على أن اطلاق سلطان الجماعة لإيتعارض مع حريات الأفراد، لأن الجماعة - فى نظره - شخص معنوى لا يخضع فى تصرفاته للنزوات والميول، بل يخضع للعقل، ولأن الأفراد اذ ينقلون الى الجماعة حقوقهم الطبيعية فسيستردونها حقوقاً مدنية، فيكسبون بقدر

مباخسروا، بل ان الحقوق التى يكسبونها بالدخول فى الجماعة ستكون حقوقا حقيقية يميزها - روسو - عن الحقوق الطبيعية ماتمتع به من حماية السلطة العامة<sup>(١١)</sup>.

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعا، ولا يمكن أن يرفع التناقض الموجود فى نظرياته، وكذلك فقد انقسم قرائه بين تيارين: فالبعض يعده من دعاة المبادئ الحرة والحقوق الفردية، بينما استعان آخرون بأفكاره عن الإرادة العامة فى تدعيم فكرة السلطان المطلق للدولة<sup>(١٢)</sup>.

ولاشك أن روسو كان فرديا، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن المذهب الفردى يؤدى بالضرورة - وكنتيجة طبيعية - الى نتائج حرة، وأنه بذلك يؤدى الى اقامة حكومة حرة. ويكفى أن نفتح العقد الاجتماعى لنرى كيف أن روسو يضحى بلاحفظ بحقوق الفرد فى سبيل سلطة الدولة.

والذى لايقراً الا الفصل الرابع من الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى يظن أن روسو يعترف بأن الفرد يستطيع أن يحفظ بجزء من حقوقه الطبيعية التى تمخض من سلطة الدولة.

فالفصل - كما سبق أن ذكر الباحث - بعنوان «فى حدود السلطة السيادية» ونقرأ فيه: «من المتفق عليه أن كل مايتنازل عنه الفرد من حرية هو فقط الجزء المهم للمجتمع» ولكن سرعان مايتبدد هذا الظن حين نجده يسرع الى القول بأنه «يجب الاعتراف بأن صاحب السيادة وحده هو قاضى هذه الأهمية»<sup>(١٣)</sup>. أى أنه هو الذى يحدد وحده الجزء الهام من الحريات الذى يضمن النزول عنه الى المجتمع.

كما يقرر روسو أيضا أن سيادة الدولة التى يغير حدود ترك سلطان الفرد سليما لايمس، لأنه بالعقد الاجتماعى الذى ينشئ الإرادة العامة فان الأفراد بطاعتهم لهذه الإرادة انما يطيعون أنفسهم، وكلما كانت هذه الإرادة عامة قوية كلما كان الأفراد أنفسهم أقوىاء.

يرى دوجى أن هذا الكلام غير منطقي لأن تأكيد سيادة الإرادة العامة بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد بغير قيوده<sup>(١٤)</sup>.

فروسو يظن أنه لاخير من أن تكون للإرادة العامة سلطة مطلقة، إذ لاخوف من إستبدادها، ولكننا - كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى - إذا رجعنا الى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها.

ففى النظام الديمقراطى نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذى يحكم، ومعلوم أن التزعة الحزبية لدى الأغلبية تدفع الى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب. إذن هذه النظرية لا تكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف الى وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية<sup>(١٥)</sup>.

٦- رأى روسو أن السيادة واحدة ولا تقبل التجزئة<sup>(١٦)</sup>. وقد انتقد دوجى هذه الخاصة - وماترتب عليها من نتائج - ورأى أن هذا الوصف لحق السيادة يجعل من العسير تفسير ظاهرة الدول الاتحادية، إذ من المعلوم أن هذه الدولة تقوم على فكرة السيادة المركبة<sup>(١٧)</sup>.

٧- يرى روسو أنه كما تعطى الطبيعة كل انسان سلطة مطلقة على أعضائه، كذلك يعطى الميثاق الاجتماعى للجسد السياسى سلطة مطلقة على جميع أعضائه<sup>(١٨)</sup>.

وقد شبه روسو هنا الكائن السياسى الذى خلقه بالكائنات الأدمية، وسوى بينهما فى الحكم، ولكنه لم يتصور أن تمتع صاحب السيادة بسلطة مطلقة قد يجعله يستبد بهذه السلطة، خاصة حينما تكون له مصلحة مغايرة لمصلحة الأفراد المكونين له.

٨- ان نظرية الإرادة العامة فضلا عن أنها لايمكن تبريرها، فانها خطر على الحرية، وذلك لأنه بمجرد الاعتراف بالمبدأ الذى يذهب الى أن سلطة الأمر

مشروعة في ذاتها بحسب مصلحتها، فإن ذلك سوف يؤدي بالضرورة الى اعتبار أن هذه السلطة غير محدودة والطاعة لها واجبة في كل حالة لأن أوامرها هي التعبير عن حق شرعى فى الأمر، فالطاعة تجب لها ليس بسبب ما تأمر به ولكن بسبب طبيعتها.

وفى هذا يقول روسو: «الارادة العامة صاحبة السيادة والفرد فى خضوعه لهذه السيادة يظل حراً، ذلك أنه لما كانت الارادة العامة مكونة من الأفراد، فإن الفرد عندما يطيعها فإنه لا يطيع سوى نفسه، وما دام يطيع نفسه فإنه يظل حراً».

ويضيف روسو: «لما كانت الارادة العامة لا تتكون الا من أفراد فإنه لا يكون لها ولا يمكن أن يكون لها مصلحة تعارض مصلحتهم، ونتيجة لذلك فإن الارادة العامة - صاحبة السيادة - ليست فى حاجة الى ضمانات فى مواجهة الرعايا، لأنه من المستحيل أن يقصد الجسم الواحد الاساءة الى أعضائه»<sup>(١٩)</sup>.

ويعترض دوجى على ذلك بقوله: «ان الارادة العامة هذه تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وأقلية. ونتيجة لذلك فإنه عندما يقال أن الأفراد الذين يساهمون فى تكوين هذه الارادة العامة لا يطيعون الا ارادتهم هم، فإن هذه القول لا يكون حقيقياً، ذلك أنه يوجد أغلبية وأقلية، وأن الأغلبية هى التى تفرض ارادتها على الأقلية، وهذا ما لم يفسره روسو»<sup>(٢٠)</sup>.

كذلك فإن كل من يتولى السلطة التشريعية العليا فى أية دولة، يجب أن يكون ملزماً بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعية ومعروفة لدى الشعب، مستعينا فى ذلك بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل فى الخصومات بناء على هذه القوانين، ومستخدمين لقوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين، وكل ذلك... ألا يتجه الانحراف غرض واحد هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام.

٩- رأى روسو أن الارادة العامة لارادة أخلاقية، ولكن لكى تكون الارادة

العامّة أخلاقية يجب أن تكون منبعثة من عواطف الحب والابخلاص، وروح الكرم والعدالة والتضحية والابثار، وسائر المبادئ الأخلاقية، والمثل العليا. بل يجب أن تنبدى هذه الإرادة قوية ناصعة، فى مرآة الأمانة والوطنية، وأن تتصف بالمرونة القادرة على استيعاب رأى كل الأفراد الداخلى فى تكوين الدولة.

وعلى هذا الاعتبار يجب أن لا تكون الإرادة العامة سيفا على رقاب الأقلية، بل حارسا يحمى حقوقهم، ويصون مصالحهم، وعلى الجملة يجب أن تستوعب هذه الإرادة جميع الأهداف والتقاليد، التى يتعرف عليها جميع المواطنين بلا استثناء، على اختلاف أهوائهم ومشاربهم وهذا ما يصعب تحقيقه.

ولقد أثبتت الحياة العملية لرجال الفكر، أن الانسان كثيرا ما يعمل بدافع من أهوائه الشخصية. كما أن تعقد ظروف الحياة الحضارية والنسبانية والاجتماعية، قد عمل على خلق وسائل اعلامية كثيرة، تؤثر على تشكيل الرأى العام، وتكون قادرة على افساد كل قرار أخلاقى للفرد، أو لأغلبية الأفراد، أو للأقلية المحثلة لها. هذه المؤثرات الاعلامية فى الحضارة الحديثة، قد أبعدت الانسان عن صوت الضمير، والواجب، عن صوت الحق والخير<sup>(٢١)</sup>.

١٠- رأى روسو أن الإرادة العامة معصومة من الخطأ، فهى على صواب دائما، ولكن ما علاقة هذا الصواب المطلق، بالأحكام العديدة وربما المتعارضة؟ ومن الذى له الحق فى تقرير ماهو صواب؟

لقد أنتجت محاولات روسو فى الاجابة عن هذه الأسئلة، تناقضات ومراوغات متنوعة - على حد قول سيلين - فأحيانا يقول أن الإرادة العامة تتناول مسائل عامة فقط، ولا تتناول أشخاصا ولا أعمالا خاصة، ولكن هذا يتناقض مع تأكيديه على أن الإرادة العامة نفسها تحدد مجال الحكم الشخصى.

وأحيانا يريد أن يجعل الإرادة العامة معادلة لقرار تتخذه الأغلبية، لكن هذا قد يتضمن أن الأغلبية دائما على صواب، وهو أمر لم يؤمن به قطعا، وأحيانا أخرى

يتحدث كما لو كانت الإرادة العامة ثبتت نفسها بطريقة آلية بأن جعلت اختلاف الآراء يلغى بعضها بعضاً، أنه تبلور إلى حد القول أن للمجتمعات - الدول أو الأمم - خاصية غامضة لتمير سيادتها ومصيرها المقدر المحتوم<sup>(٢٢)</sup>.

١١ - ان نظرية الإرادة العامة عند روسو، هوت كثيرا من أهمية الحكومة، اذ أن السيادة تخص الشعب باعتباره شخصية مشتركة، في حين أن الحكومة ماهي الامجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقا لما تمليه ارادة الشعب.

فالحكومة ليس لها حق دخول ثابت أيا كان، ولكنها ذات وضع شرعى فقط باعتبارها لجنة. وقد ارتأى روسو ذلك حتى يستبعد أى شكل من أشكال الحكم التمثيلي، نظرا لأنه لايمكن تمثيل سيادة الشعب.

ومن ثم يكون الحكم الحر الوحيد ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها المواطنون أن يوجدوا فعلا في اجتماع المدينة.

وبصرف النظر عن اعجاب روسو بدولة المدينة، فليس واضحا تماما السبب الذى من أجله يقصر الإرادة العامة على هذا النوع من أسلوب التعبير، فاعتقاده كان بغير شك أن نظرية الإرادة العامة تحدد من هيمنة السلطة التنفيذية، ولكن هذا وهم، اذ برغم أن الشعب له كل السلطة، فان الشخصية المشتركة لايمكنها بصفتها هذه، أن تعبر عن ارادتها أو تنفذها.

ان أقلية حسنة التنظيم، زعماؤها على اقتناع بالهامهم الخاص، وأعضاؤها يفكرون بدمائهم - كما يقول سبين - قد تثبت أنها أداة كاملة تقريبا للتعبير عن الإرادة العامة<sup>(٢٣)</sup>.

ان الذى يقرأ كتاب «المقد الاجتماعي» يلمس من غير عناء أن روسو يعتقد والفخر يملأ جوانبه أنه اذ ميز بين الحكومة وصاحب السيادة جاعلا منها مجرد تابع له يستطيع أن يمزله كلما شاء، قد ابتدع فكرا وصور نظاما اذا لاذ الناس به حصنوا حرياتهم من الاستبداد والظلم.



ولكن روسو اذ آمنُ المواطن في دولته من استبداد الحاكم تركه في ظل حكومته المثالية - الديمقراطية - يثن تحت نير طغيان «الكل» ذلك الطاغية المتهور الذي لا يملك أحساسا بالمسئولية.

ان الأمر مع ذلك الكل يوضح أنه ليس هناك من مسئول معين، ومن ثم فلامسئولية، بينما مع الفرد المطلق، المسئولية واضحة المعالم، فالانفراد بالسلطة ذاته تحديد للمسئولية والحاكم المنفرد ان طغى فانه لا بد وأن يتحمل وحده مسئولية عمله. أما الكل اذا طغى فهو جمع لا تلتصق فيه المسئولية بشخص ما بذاته.

وهكذا يخلق روسو بنظريته في الارادة العامة دولة صاحب السيادة فيها غير مسئول بقدر ما هو مطلق، ومن ثم فلا حرية ولا أمن، انه قد خلق «كلا» سيذا مطلقا، على أشلاء أحرار أصبحوا له عبيدا متساوين.

١٢-- رأى روسو أن طاعة الارادة العامة واجبة، حيث هي التعبير عن الحرية الأخلاقية للفرد، فاذا ما رفض الفرد - أو الأقلية - الطاعة فقد يسيطر اليها بالقوة، وذلك لا يعنى سوى مجرد اجبار الفرد على أن يكون حراً<sup>(٢٤)</sup>.

ولكن روسو لم يكن يدري وهو يتحدث بذلك أنه يضع سلاحا في يد الذين قدسوا الدولة في العصر الحديث من فلاسفة أمثال هيجل وبوزانكيث، وحكام أمثال هتلر وموسوليني وفرانكو.

ولعل ما كان يدور في خلد روسو هو أن الفرد يرى في القانون بوجه عام المستوى الذي يجب أن يرتفع اليه في سلوكه تجاه الآخرين، ولكنه قد تسول له نفسه عدم الالتزام بالقانون، فتكون القوة التي ترده الى جادة الصواب نابعة من احساسه بما هو حق وواجب<sup>(٢٥)</sup>.

يبد أنه يمكن الرد على هذه الدعوى بأنه مع القوة تنعدم التلقائية، فاذا أجبرت القوة المادية انسانا على الامتثال للقانون، فان هذا الامتثال يقع بحكم

القوة، لا يوحى من اختياره الحر، فبديهي أنه لاحرية فى ظل القوة ولا اختيار مع الجبر.

وأقوى من هذا دحضا لكلام روسو هو أنه: ماذا يحدث اذا افترضنا أن الفرد لا يعترف بأن القانون هو المستوى الذى يجب أن يتشبه به فى سلوكه ازاء الآخرين، وأنه يعترض عليه لأسباب خلقية هو مقتنع بها كل الاقتناع؟ مثال ذلك قانون الدعارة أو قوانين الاضطهاد العنصرى، فى البلاد التى تنتهج سياسة التفرقة بين الأجناس.

فقد يرى بعض الأفراد أن هناك من الأسباب القوية ما لا يجعلها على استعداد للرضوخ لهذه القوانين، ومن ثم على الالتزام بها، ومع ذلك توقع عليهم العقوبة ان هم خالفوها. فكيف يمكن أن يقال، والحال هذه، أن اجبار الفرد على الرضوخ للإرادة العامة هو اجبار له على الامتثال لإرادته الحقيقية؟ انه لامناس من القول أنه فى بعض الحالات لابد أن تتناقض أو تتصادم الارادتان الخاصة والعامة.

ولعل أغرب ما فى نظرية الإرادة العامة عند روسو أنه يحاول أن يجعل الموافقة عامة بمجرد أن تتخذ الأغلبية قرارها. ويمكن اذن قس المخالف على الطاعة، لأنه فى حقيقة أمره ليس مخالفا على الاطلاق، بل هو انسان ضال لا يعرف على وجه الدقة ما يريد. فلا غضاضة اذن فى أن تفسره الأغلبية على الاهتداء الى كنه ارادته الحقيقية.

ومن ثم فان الموافقة هنا تفتقر الى دلالتها العادية القائمة على الاختيار الحر لأنها تصبح إجبارية، فأن أوافق لا لأنى أريد، بل لأنى مضطر الى أن أريد، فالموافقة على الإرادة العامة هى موافقة إجبارية، إذ إختيار فيها، ومن هنا تنشأ السلطة السياسية، فلا بد لجميع المواطنين من أن يوافقوا على هذه السلطة طالما أنها تتوخى الإرادة العامة. وما دامت الموافقة على الإرادة العامة تكون بالقوة

الجبرية حيث يتعذر الاختيار الحر، فإن الموافقة على السلطة السياسية هي بالمثل بالقوة الجبرية، حيث يتعذر حصول الاختيار الحر.

ومن الجدير بالذكر أن هذه النتيجة التي توصل إليها روسو هي افساد صريح لمعنى الموافقة، لأنه جعلها قرينة للجبر. ولا يتأتى في المنطق، وحكم العقل أن يكون النقيض قرينة لنقيضه، ومع ذلك يظلال نقيضين، فالأوفق أن تسمى الموافقة جبراً، لأنها تصبح كذلك بالفعل في المفهوم الذي قدمه روسو في نظريته عن الإرادة العامة.

١٣- أن الاتفاق الذي يمنح طرفاً سلطة مطلقة، ويرتب على الطرف الآخر التزاما بالطاعة العمياء، اتفاق غير مجد ولا معنى له. والقول بأن الإنسان يهب نفسه - أو يتنازل - قول غير معقول. ومثل هذا التصرف باطل وغير شرعي لمجرد أن من يفعل ذلك لا يكون سليم العقل. وأن نعزو نفس الشيء إلى شعب بأكمله هو بمثابة القول بأن الشعب الذي يتعلق به هذه الأمر هو شعب من البلهاء، والبلادة لا تخلق حقاً.

وحتى إذا استطاع الإنسان أن يتنازل عن نفسه، فإنه لا يستطيع أن يتنازل عن أولاده، فهم يولدون أحراراً، وحرية ملكهم، وليس لأحد سواهم حق التصرف فيها، فقبل سن الرشد للأب أن يضع بعض القواعد المعينة بالإنابة عنهم، بقصد المحافظة عليهم وعلى رفاهيتهم. ولكن أي تحديد لحريةهم في الاختيار يجب ألا يكون بلا قيد ولا شرط، ولا يتم هو الرجوع إليهم فيه، لأن التنازل عن حرية شخص آخر ضد النظام الطبيعي، وينطوي على إساءة استعمال الحقوق الأبوية.

فعندما يتنازل الرجل عن حريته - كاملة - يتنازل عن رجولته وحقوقه، بل وواجه بوصفه كائناً آدمياً، وليس هناك عوض ممكن مقابل هذا التنازل الكامل، وهو لا يتفق مع طبيعة الإنسان العاقل.

١٤- يرى روسو أن الإرادة العامة تظهر في صورة قانون، أي أن قانون الدولة هو الطريق للتعبير عن الإرادة العامة.

ولكن الوصول الى هذه النتيجة لا يد أن يشير تساؤلا هاما وهو: في يد من يوضع هذا القانون؟

والجواب الذى يمل به واقع الحياة، ومصلحة الشعب، وضرورة التنظيم هو: فى يد الحكومة.

ومعنى ذلك أن الحكومة هى التى تطبق القوانين، وفى ضوء ذلك تصبغ الحكومة، صاحبة الأمر والنهى. وقد يصل الأمر بها الى الاستبداد بالشعب، بدعوى أنها تصدر فى جميع تصرفاتها عن الإرادة العامة، وهذه التصرفات تكون حقا وعدلا لا لشيء الا لأنها صادرة عن هذه الإرادة، بصرف النظر عما بها من مبادئ الأخلاق أو نزعات الطغیان والاستبداد.

١٥- يؤيد روسو حق الشعب فى التشريع حتى ولو كان بين أعضائه من هم غير قادرين على ذلك. ولا يدري الباحث كيف يمكن لجمهور أعمى لا يعرف غالبا ماذا يريد - على حد قول روسو - لأنه نادرا ما يعرف ما هو صالح له، أن ينفذ مشروعا كبيرا وصعبا مثل نظام التشريع؟

ولعل روسو قد أدرك ما فى ذلك من خطورة، مما جعله يقول: «ان المجتمع لى يقوم بذلك لابد من استعانتة بمشرع، ويعتبر روسو أن ظهور مشرع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير، لأن الأول يقترح النموذج الذى ليس على الآخر الا اتباعه، انه يبتدع الآلة التى ليس على الآخر الا أن يسيرها.

ويحدد روسو شروط المشرع بقوله: «ان من يريد أن يسر للبشر قوانين لابد أن يكون الها...». لكن روسو يرى - فى نفس الوقت - أن المشرع ليس بصاحب للسيادة لأنه لا يحكم الناس كما تفعل القوانين، فهو الذى ينظم الدولة ويمرر القوانين الا أنه لا يستطيع تنفيذها، لأن ذلك من حق الشعب صاحب السيادة وحده. كما أن على المشرع ألا يضع القوانين كما يراها هو ولكن كما يتحملها الشعب، وبالتالي تصبغ مشكلة المشرع ليست مشكلة الحق نفسه ولكن مشكلة ملائمة القانون للإرادة العامة» (١٦).

ولكن هذا الكلام من جانب روسو يشير لدى الباحث عدة تساؤلات:

أولاً: كيف يقول روسو فى البداية بحق الشعب فى التشريع ثم يعود فيقول بالمشرع؟ أليس فى ذلك نوعاً من التأرجح فى النظرية بين الإرادة العامة وإرادة المشرع نفسه؟

ثانياً: يحدد روسو شروط المشرع بقوله: «ان من يريد أن يسن للبشر قوانيننا لابد وأن يكون الهاء. ولا يدري الباحث كيف يقول روسو بذلك فى الوقت الذى لا يؤمن هو بوجود الله»؟ ثم لماذا لم يستند هو فى فكره الى الكتب المقدسة؟

ثالثاً: كيف يقول روسو بالمشرع ثم يعود فيقول أن المشرع لا يضع القوانين كما يراها هو لكن كما يتحملها الشعب؟ أليس فى ذلك اهمال لعبقرية ذلك المشرع الملهم - رغم الاستعانة به - والرجوع الى الجمهور الأعلى - الذى لا يعرف ماذا يريد - لمعرفة ما يتحمل وما لا يتحمل من قوانين؟

ان الرجوع الى الشعب فى عملية التشريع تفترض أن لديه الوعي السياسى بالقدر الذى يؤهله لتلك العملية، وذلك أمر يعترضه الكثير من الشك من وجهة النظر العملية، ومن وجهة نظر روسو نفسه.

١٦- كان روسو يضع الانسان فوق القانون، ويقول فى ذلك: «ان ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى فى السياسة، وقد شبه روسو ذلك بمشكلة تربيع الدائرة فى الهندسة، ويسر ذلك من خلال تدخل الإرادة العامة مصدر القوانين، ولكن هل من الممكن أن ينقاد الانسان لسلطة هى فى الحقيقة أقل منه.

١٧- ان روسو - كما يرى سباين قد تنقل طوع ارادته جيئة وذهابا بين نظريته فى الإرادة العامة، وبين الحقوق الفردية غير القابلة للإلغاء، وهى النظرية

---

(\*) فقد كان خودين معنى، أى ملحد.

التي كان قد هجرها ظاهرياً - فإن كانت السعادة الاجتماعية تفرض قدراً من حرية الاختيار والعمل للأفراد، فإن روسو حينما كان يقابل حالة من هذا النوع، كان يعتبرها قيداً على الإرادة العامة، وهو مالم يس كذلك من الناحية المنطقية، فالحرية نفسها تعتبر إحدى متطلبات الإرادة العامة.

١٨- يرى روسو أن الإرادة العامة لا يمكن اتلافها<sup>(٢٨)</sup>. ولكن ما القول عندما تبدأ الرابطة الاجتماعية في التراخي، وتبدأ الدولة في الضعف، وتبدأ المصالح الخاصة تفرض نفسها، وتؤثر الشرائع الصغيرة في المجتمع الكبير، وينحرف الصالح العام وتقوم في وجهه المعارضة، ولا يبقى للمصلحة العامة سيطرة على الأصوات، ولا تعود الإرادة العامة هي إرادة الجميع، ويظهر التناقض ويثر الجدل، ولا تمر خير نصيحة دون مناقشة؟

وكذلك عندما لا تبقى الدولة، وتشرف على الخراب، وتنقطع الرابطة الاجتماعية من قلوب الناس، وتلبس أحقر المصالح ثوب الصالح العام المقدس بلإحياء؟

عندئذ تلتف الإرادة العامة وتندم، وتصبح الدوافع الخفية هي التي توجه الناس، فلا يفكرون مطلقاً بوصفهم مواطنين، كما لو لم يكن للدولة وجود، وتوضع مراسيم زور تحت اسم قوانين، مراسيم جائرة لا غرض منها سوى المصلحة الخاصة. والغريب أن روسو يرى أن ذلك لا يُلغ الإرادة العامة، ويؤكد أنها تظل دائماً كما هي نقية لا تتحرف، ولكنها تخضع لأرادات أخرى تغلب عليها.

ولكن هل نقلها لأرادات أخرى لا يُلغها؟ وعلى افتراض صحة كلام روسو فما الذي يضمن أنها - بعد هذا النقل - ستعمل للصالح العام وليس للمنافع الخاصة؟ وهل تظل الإرادة العامة قائمة في حالة بيع الشخص صوته بالمال؟

١٩- حاول روسو أن يجمع بين العدالة والشفقة في تصرفات الناس الاجتماعية<sup>(٢٩)</sup>، ولكن ليس هناك ما يضمن وجود النفع العام والعدالة بين الجميع.

ومن المضحك بل ومن المؤسف أشد الأسف، أن يتحدث روسو عن التربية وعن الشفقة - الى جانب العدالة - وهو الذى عهد بأولاده الى أحد الملاجئ، فلم يجبههم ولم يعتن بهم، وأن يفلسف بضعة أفكار التقطها فى مطالعته، فيذيع كثيرا منها فى حلة من البلاغة خلافة، وإن لم تخل من العمل، ليصرف بذلك السواد الأعظم عما تعوزه مقالاته من دقة وما يعتريها من بطلان<sup>(٢٠)</sup>.

٢٠ - يقول روسو: «... يجب ألا نفهم بمدرك المساواة أن درجات المقدرة والثراء يجب أن تكون متساوية بين سائر المواطنين»<sup>(٢١)</sup>.

ومن ثم يمكن القول ان المساواة التى يقصدها روسو هى أن يتساوى الجميع أمام العقد الاجتماعى، ويلتزموا بنفس الشروط، ويتمتعوا بنفس الحقوق، إلا أن هذا لا يعنى المساواة فى الملكية، وبذلك تصبح المساواة شكلية لا غير. إنها مساواة التابعين المحكومين دون السادة الحكام.

وفى الوقت الذى يتحدث فيه روسو عن المساواة، يجد الباحث أنه قد وضع بعض الشروط فى الشخص الذى يمكن أن يشارك فى صنع القوانين، منها أن يكون ذكرا، وبذلك يكون روسو قد حرم على النساء المشاركة فى وضع القوانين. فأتين مبدأ المساواة هنا؟

٢١ - رأى روسو أن الإرادة العامة هى إرادة كل المواطنين عندما يرغبون فى تحقيق الصالح العام وليس فى صالحهم الشخصى، وأنها تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع<sup>(٢٢)</sup>.

إلا أن الباحث يرى أن تحقيق الصالح العام هنا قد يكون أمراً صعباً وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: نفترض أن إحدى الحكومات أصدرت قانوناً تحدد به إيجاب الأطنان الزراعية بنسبة معينة من الضريبة المفروضة عليها، ولنفرض أننا نوافق هذه الحكومة على أن هذا القانون وضع وصدر من أجل تحقيق الصالح العام، فكيف

يمكن تفسير هذا القانون على ضوء ما يقال من أن الصالح العام هو حاصل  
الصالح الخاصة؟

فمن البديهي أنه يوجد في هذه الحالة صالحان خاصان هما صالح طبقة  
الملاك الزراعيين، وصالح طبقة المستأجرين. ولا يمكن بأي حال الزعم بأن قانون  
تخديد الإيجار الذي أصدرته الحكومة يتوخى الصالحين المتناقضين معاً، إذ من  
الواضح الجلي أنه يستهدف صالح المستأجرين على حساب صالح الملاك.

أي أن الصالح العام هنا لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون حاصل جمع  
الصالحين الخاصين اللذين قيل أنهما يشكلانه.

وثانياً - قد يقف رجلان من رجال السياسة يخطبان في حشد من الجماهير،  
وكل منهما يؤكد أنه يتوخى الصالح العام، ومع ذلك فأحدهما ينادي  
بمصادره رأس المال، والقضاء على الملكية الخاصة قضاء تاماً، والثاني يدعو  
إلى مساندة رأس المال، ودعم الدور الذي يجب أن يلعبه في خدمة المجتمع  
وتطويره.

ومن ثم فإن الصالح العام في الحالة الأولى لا يتحقق إلا بمحاربه الصالح  
الخاص للرأسماليين. وفي الحالة الثانية يدعم صالح الرأسماليين على حساب  
طبقة الأجراء والمعلمين.

فإذا افترضنا أن هذين السياسيين صادقان في دعواهما، فلا يمكن أن نقول  
أن الصالح العام هنا هو حاصل جمع الصالح الخاصة.

وثالثاً - أن افترض وجود صوالح خاصة، هو في حد ذاته اقرار لما بينهما من  
تنافر وتطاحن، والا لأصبحت صالحاً واحداً، ولما جاز عليها التعدد  
والكثرة.

ولا يفهم عقلاً كيف يمكن أن يتم بينها الامتزاج مع احتفاظ كل منها  
بجميع خواصه وأبعاده، ثامناً كما لا يفهم عقلاً كيف يمكن أن يتحد



الأوكسيجين والهيدروجين ليكونا عنصرًا جديدًا هو الماء، دون أن يفقد كل منهما بعض خواصه المميزة، أو صفاته الأساسية<sup>(٢٣)</sup>.

فإذا ثبت أنه لا يمكن أن يقال بأن الصالح العام ينشأ عن التجمع العشوائي لكل المصالح الخاصة بغير اقتنات على الواقع، وتحميل لطابع الأشياء أكثر مما تحتل، فلا بد إذن من البحث عن فهم جديد للصالح العام، يخرجنا من هذا المأزق، ويكون أدنى إلى المنطق وأوفق لأحكام العقول.

ولعل ذلك هو ما دعا البعض إلى القول بأن الصالح العام هو صالح الأغلبية. وهذا القول في نظر أصحابه، يجمع بين حستين:

الأولى: أنه لا يفترض الاجتماع القسري لكل الجزئيات المتنافرة في كل جديد، أي أنه لا يفترض أن الصالح العام هو نتاج احتشاد الصوالح الخاصة المتناقضة احتشادًا لا ألفة فيه ولا تجانس، بل يدع الفرصة للتخلص من المصالح المتنافرة.

والثانية: أنه إذا كان حكم الأغلبية هو الأساس الذي يقوم عليه النظام الديمقراطي فلا ضرر ولا غرابة، في أن يكون الصالح العام هو صالح الأغلبية.

وإذا كان حكم الأغلبية هو الضرورة التي تفرضها ظروف عدم نوافر الأجماع في كل حين، فإن صالح الأغلبية هو أيضًا ضرورة يفرضها عدم إمكان حشد المتناقضات جميعها في وحدة جديدة أو كيان جديد.

يبد أن هذا القول لا يلبث أن يترنح أمام حجة لا سبيل إلى دحضها. فالتسليم بأن الصالح العام هو بالتمام صالح الأغلبية يؤدي بلا شك إلى التسليم بوجود صالح آخر، هو صالح الأقلية.

ومعنى أن الصالح العام هو صالح الأغلبية أن الحكومة وهي تعمل للصالح العام لا بد لها من أن تنتهك صالح الأقلية، أو تسقطه من الاعتبار.

وأبسط ما يقال في ذلك أنه يجاني منطق الحق، ومفهوم العدالة. فمن الحق

والعدل ألا تنف الأغلوية موقف الشامت أو موقف المتفرج ممن يتعدون، ويسامون الخسف والحيف، لا لشيء إلا لأنهم أقلية. ومن الحق والعدل أن تفرض الضرائب أحيانا على الأغلبية سدا لحاجات الأقلية وتخفيفا لأعباء المعيشة عنهم.

اذن لا يمكن أن نقبل هذا القول من غير أن نكون ظالمين، ومتجنين على مبادئ الحق، وقواعد العدالة الاجتماعية.

٢٢- على الرغم من أن روسو لا يؤمن بفصل السلطات، على أساس رأيه في السيادة، وأنها غير قابلة للتجزئة، ومن ثم فلا يمكن تصور توزيعها من هيئات مختلفة، وعنده أن مظهر السيادة الوحيد يتركز في السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يباشرها الشعب وحده، كما أن السلطتين التشريعية والتنفيذية، معا، تشكلان السيادة، على حد تعبيره، إلا أنه لا يوافق على أن يكون «المنفذ» هو «المشرع» إذ يقول: «لا يحسن أن ينفذ القوانين مصدرها، ولا أن يحيد انتباه الشعب عن الشؤون العمومية إلى الشؤون الخاصة، لاشئ أشد خطرا من تأثير المصالح الخاصة على المصالح العمومية» (٢٤).

كما تحدث روسو عن السلطة القضائية، ويميز بينها وبين السلطة التنفيذية ولم ير اسنادها إلى الشعب، وفضل وضعها في يد هيئة خاصة مثل الهيئة التنفيذية، وأوجب خضوع القضاء كغيرهم من موظفي السلطة التنفيذية لنفس القوانين والقواعد العامة التي تقررها السلطة التشريعية (٢٥).

إلا أنه ذهب إلى القول بإمكان التظلم من أحكام القضاء إلى الشعب باعتباره صاحب السيادة، وللشعب حق العفو عن المحكوم عليهم (٢٦).

ولكن كيف يتظلم المحكوم عليه إلى الشعب كله باعتباره صاحب السيادة؟ وعلى أي أساس يعفو الشعب أو يعاقب وهو غير متخصص؟

كذلك فإن روسو قد تناقض مع نفسه عندما فضل وضع السلطة القضائية في يد هيئة خاصة ولم ير اسنادها إلى الشعب، ثم عاد ليقرر ضرورة الرجوع إلى

الشعب والنظام له، ولم يقف عند هذا الحد بل أعطى للشعب - صاحب السيادة - سلطة العفو عن المحكوم عليهم وبهذا جعل سلطة رجال القضاء شكلية فقط.

٢٣- يقول روسو: «أن الحكومة ليست عقداً، ولكنها عبارة عن عمل معقد جداً مؤلف من عملين آخرين، الأول: عبارة عن قانون يقيم جسم الحكومة بشكل أو بآخر، والثاني: عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة»<sup>(٢٧)</sup>.

ولكن كيف يمكن أن يكون هناك عمل خاص، أى عمل حكومة، قبل أن توجد الحكومة نفسها؟ وكيف يمكن للشعب - الذى ليس السيدا أوروبية - أن يتصرف كحاكم؟

٢٤- يرى روسو أن مهمة الدولة تتمثل فى القيام بما تطلبه عليها الإرادة العامة<sup>(٢٨)</sup>. وهذا الكلام إذا قبلناه من الناحية النظرية، فإنه يصعب قبوله من الناحية الموضوعية، لأنه يصعب علينا تخيل أمة، بأجمعها، على صعيد واحد، تعبر بصوت واحد، عن إرادة واحدة.

٢٥- لعل أخطر ما يوجه إلى الإرادة العامة من نقد - ذلك النقد الذى يوجه دائماً إلى الديمقراطية - هو أنها تأخذ بالكم قبل الكيف، إذ أن الكثيرين من أنصارها يعتقدون أنها تتميز عن الأشكال الاجتماعية الأخرى بعدد أعضاء الجماعة الذين يسيطرون على سياستها.

ومن ثم فهي لاتدعو إلى وزن الصوت بل إلى كثرتة، وتبعا لذلك فإن صوت أى مواطن عادى يحتل نفس المكانة من حيث الثقل السياسى مثل صوت أى مفكر عبقري.

٢٦- إن الإرادة العامة قد لاتتفق أحيانا مع التنظيم الاجتماعى الذى يهدف إلى العمل الجماعى السريع المجد، كما أنها تعنى زيادة الصعوبة فى طريق تمثيل

السلطة، مما يؤدي الى تعطيل عمل الهيئة التشريعية، لأننا فى هذا الوضع نعمل حسابا لرأى عام بطئ الحركة، يفتقر الى البلورة، الأمر الذى يستحيل معه اتخاذ قرارات حاسمة أو اجراءات ادارية سريعة.

ونلك هى حجة بعض السياسيين فيما يتخذونه من قرارات فى أوقات الأزمات تستلزم فورية تفتقدها الإرادة العامة، مما يعنى ضرورة تواجد قدر من الفردية فى سلوك السلطة، والفردية هى الطريق المبد تجاه الديكتاتورية<sup>(٣٩)</sup>.

٢٧- يفرق روسو بين الإرادة العامة وإرادة المجموع. فالإرادة العامة هى أن يريد المواطنون ما فيه خير الدولة ككيان مستقل. أما إرادة المجموع فهى أن يريدوا خيبرهم هم باعتبارهم أفرادا وذواتا حية مستقلة، وهذا يتيح امكانية الحل السلمى للمتناقضات القائمة بين المصالح الفردية، لكنه مع ذلك يبقى على الرأى السائد بأن قوة الدولة ضرورية لحسم التناقضات بين الارادات الفردية المتنافرة.

٢٨- أن السلطة طبقا لنظرية الإرادة العامة تكون للشعب بأكمله، ولكن اذا كانت السلطة فى يد الشعب كله، فهنا يثور تساؤل: من الذى يحكم - فى هذه الحالة - ومن الذى يحكم؟ وبعبارة أخرى من يحكم من؟

٢٩- ان روسو لم يستطيع اثبات نظرية الإرادة العامة - شأنها شأن نظرية العقد الاجتماعى - من الناحية التاريخية، وذهب الى القول بأنها ضرورة منطقية، ومجرد افتراض ومجاز، أريد به الوصول الى هدف جليل يحقق أحلام البشر فى كفالة الحريات، وحفظ الأمن وإقرار السلام<sup>(٤٠)</sup>.

ولكن جلال الهدف لايزيل ما بالنظرية من وهن، ولايرفع ما انتطوت عليه من تناقض، كما أن قيام النظرية على الافتراض فيه خطر بين قد يؤدي الى اهدار الهدف منها، اذ يترتب على الافتراض أن تكون الدولة صاحبة السلطة فى تحديد مدى ما تنازل عنه الأفراد من حريات ومدى مايتحملونه من أعباء والتزامات.

وعلى هذا الأساس - رفى دائرة النظرية - نصل الى اطلاق سلطان الدولة، وبذلك نفقد النظرية وصفها بأنها ديمقراطية، وتدخل فى عداد النظريات التى تبرر الاستبداد وسلطة الحكم المطلقة.

ان روسو لم يتصور هذه النتيجة التى يمكن أن تؤدى اليها نظريته، ولاشك أنه دافع دفاعا مجيدا عن سيادة الشعوب، وضرورة تقييد سلطان الحكام، ولكنه أخطأ فى المقدمات والأسس التى بنى عليها نظريته، فأدت النظرية الى نتائج عكس ما أرادته هو.

فالنظرية حسب صياغتها يمكن الاعتماد عليها فى تبرير السلطة المطلقة للحكام، مع أن الهدف منها هو تركيز السلطة فى يد الشعوب للوصول الى تقييد سلطان الحكام. ولكن ترتب على عدم احكام صياغة النظرية زعزعة هذا التبل وعدم تحقيقه أحيانا.

والخلاصة: أن نظرية الإرادة العامة كما قدمها روسو تبرز أمانتنا صورة من صور الحكم تتلخص خطوطها الرئيسية فيما يلى:

ديمقراطية مستبدة، إذ أن للأغلبية التى تتولى الحكم سلطانا مطلقا لا يتقيد بأية حدود أو قيود، والحكومة فيها قرية من الديمقراطية المباشرة، النائب يعد بمثابة تابع للناخبين، كما أن نظام الحكومة هو نظام «حكومة الجمعية النيابية»، كما أنه لا يعرف مبدأ فصل السلطات ولاحق الفيتو.

كذلك مجده لا يؤمن بالفرد الا كأساس لتكوين المجتمع، وبذلك يصبح المجتمع أو الدولة صاحب السلطة العليا. ويدعو أن روسو - رغم قوله بطبيعة الانسان الخيرة - كان لا يثق فى الطبيعة البشرية، ولذلك بحث عن سلطة غير سلطة الفرد ليميز طبيعة الالتزامات السياسية، وبهذا أنزل الفرد الى المرتبة الثانية وترك الأولوية للدولة.

## هوامش المنظور النقدي

- (١) نعيم عطية، النظرية العامة للحريات الفردية (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص: ٥٧.
- (٢) على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٦.
- (٣) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، التدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٧.
- (٤) فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص ٢٨٢.
- (٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٣١٤.
- (٦) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٥٢.
- (٧) راجع ذلك فى :
- John Bowel, Western Political Thought, op. cit., p : 429 et, s.
- (٨) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٥٦.
- (٩) فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى، مرجع سابق، ص ٢٨٣.
- (10) Jacques Maritain, Le Concept de Souveraineté, Revue International D'Histoire Politique et Constitutionnelle (Paris : Univirsitaires de France, 1951) p. 14.
- (11) John W. Chapman, Rousseau : Tatalitarian or Liberal, op. cit., p. 75.
- (١٢) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٣.
- (13) Duguit, Souverainete ét Liberte, op. cit., p. 135.

(14) Ibid., p. 137.

(١٥) عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام (الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٨)، ص ٥٦٩.

(١٦) راجع ذلك فى خصائص السيادة فى الفصل الثانى.

(17) Duguit, Lecons du Droit Public Général, op. cit., p. 117.

(18) Rousseau, Contract Social, Liver 2, Chap. 4.

(19) Duguit, Souveraineté et Liberté, op. cit., p. 96.

(20) Ibid., p. 97.

(٢١) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل» (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ١٠٠.

(٢٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٧٩٧ - ٧٩٨.

(٢٣) راجع فى ذلك :

- سباين، تطور الفكر السياسى، المرجع السابق، ص ٧٩٨.

- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٩٦.

- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٤٩٣.

- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسية، مرجع سابق، ص

١٠٥.

(٢٤) عبد الرحمن خليفه، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٢٥) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٢٦) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٤٩٥.

(٢٧) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٧٩٥.

- (٢٨) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٩٧.
- (٢٩) ملهم قرهان، المنهجية السياسية، ط ٢ (بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٩) المقدمة.
- (٣٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧. وقد ظهر ذلك واضحا في عبارات رجال الثورة الفرنسية.
- (٣١) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٦٠.
- (32) Ebenstein, William, *Geat Political Thinkers*, op. cit., p. 438.
- (٣٣) عبد الفتاح العبدى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- (٣٤) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١١٨.
- (٣٥) كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٥٦١.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٥٦٢.
- (٣٧) شوفاليه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٥٠٣.
- (٣٨) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٢)، ص ٢٩.
- (٣٩) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص ٤٣٦.
- (٤٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٩٦.



## الفصل الخامس

### الفكر السياسي عند كانط

## الفصل الخامس

### الفكر السياسي عند كانط

تجنب كانط<sup>(٥٠)</sup> في بداية حياته كل ما يتعلق بالدولة، وأجهزتها السياسية، حتى أننا نكاد نجهل آرائه السياسية لولا أنه نشر في أواخر أيامه، وأثناء الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٥م كتاباً مهماً أسماه «مشروع للسلام الدائم» ولهذا الكتاب عدة جوانب، فهو يمثل أولاً أمنية كانط في شكل الحكومة، ويمثل ثانياً رغبته في تحديد شكل جديد للنظام السياسي العالمي، مما يعتبر إضافة إلى ماضيه من آراء مهمة في فلسفة التاريخ.

وقد كان كانط من أشد المعجبين بروسو<sup>(٥١)</sup>، وقال انه كان عليه أن يقرأ كتب روسو عدة مرات، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه إلى الموضوع<sup>(٥٢)</sup>.

ويؤكد كانط على أن الإنسان اجتماعي بطبعه، ومن هنا تأتي أهمية تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته، وأن يحقق غايته الأخلاقية، ومبادئ التشريع في رأى كانط هي القدرة على تحديد أطر وجوانب هذا التنظيم<sup>(٥٣)</sup>.

وقد اهتم كانط بالقانون وقسمه إلى قانون خاص وهو القانون الطبيعي، وقانون عام وهو القانون السياسي أساساً<sup>(٥٤)</sup>.  
الدولة والسلطات الثلاث عند كانط:

يعرف كانط الدولة بأنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية<sup>(٥٥)</sup>

---

(٥٠) (١٧٢٤ - ١٨٠٤).

وتستند الدولة بصفقتها منظمة اجتماعية، أى منظمة بقوانين الحق، الى المبادئ العقلانية التى تدور حول المفاهيم التالية:

- ١- حرية جميع أفرادها بصفقتهم الانسانية.
- ٢- مساواة - بعضهم بعضا - بصفقتهم محكومين.
- ٣- استقلال جميع الأفراد بصفقتهم مواطنين.

وليس هذه المبادئ قوانين تسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ما هى أسس لا يمكن للدولة أن تبنى الا عليها وحدها، وبمقتضى المبادئ العقلانية للحق الانسانى بوجه عام<sup>(٦)</sup>.

فكانت اعتبر أن الدولة جملة أشخاص متميزين، وهو بذلك يعنى أنهم أحرار. وأن الدولة ذات طبيعة تعاقدية، تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقا، فان عليه واجبات، وكذلك الأمر بالنسبة للحاكم له مجموعة من الحقوق والواجبات يتم الاتفاق عليها فى ثانيا العقد الاجتماعى. وهذه النظريات التعاقدية خصوصا عند لوك وروسو وكانط تختلف عن النظريات السياسية التى تمتع الحاكم حقوقا وسلطات مطلقة ولا ترتب عليه أية واجبات كالحال فى النظم الديكتاتورية<sup>(٧)</sup>.

وقد رأى كانط أن الحاكم قد يكون فردا واحدا (الحكم الموناركى) أو قد تكون جماعة متميزة من الناس (الحكم الأرستقراطى) أو قد يكون الشعب كله (الحكم الديموقراطى)<sup>(٨)</sup>.

كما رأى كانط أن كل دولة يجب أن تشتمل فى ذاتها على ثلاث سلطات، أى أن الإرادة العامة يجب أن تكون موحدة فى ثلاثة أشخاص. السلطة ذات السيادة وتقوم فى شخص المشرع، والسلطة التنفيذية، وتقوم فى شخص من يحكم وفقا للقانون، والسلطة القضائية - التى تنسب إلى كل واحد حقه وفقا للقانون - فى شخص القاضى<sup>(٩)</sup>.

فالسطة التشريعية التى تقرر الحرب، يجب أن تكون صادرة - عند كائظ - عن ارادة الشعب، وأن تفصل عنها السطة التنفيذية فصلا تاما، وهذا النوع من الحكومة هو أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة، وهو أيضا أنسبها لاستتباب السلام، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعانة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب اليهم تقريرها، فى حين أن حاكما مطلقا قد يرى فى الحرب ملهاة يئلهى بها، ويترك مهمة الاهتداء الى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية، وهى دائما على استعداد لهذه المأمورية<sup>(١٠)</sup>.

فالشعب اذن هو مصدر السيادة العامة، لأنه لا يمكن أن يوجد سيد غيره - بموجب قوانين الحرية - وهو صاحب الحق فى التشريع، أما الحاكم فهو مجرد وكيل يمثل الارادة العامة، بل ان السطة القضائية مصدرها الشعب<sup>(١١)</sup>.

من هنا يمكن القول بأن النظام الديمقراطى هو الشكل العقلى للدولة - عند كائظ. أو هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص. ويتميز هذا النظام بالفصل بين السلطات والتمثيل النيابى.

كما أن هذا النظام يختلف عن نظام الحكم الاستبدادى الذى لايفصل بين السلطات، فرئيس الدولة ورجاله فى الحكم الاستبدادى، ينفذون القوانين التى شرعوها بأنفسهم، كما أنهم هم الذين يتولون أو يتدخلون فى أمور القضاء. ومن ثم يأتى فساد الدولة، ويقضى على حرية المواطنين وسيادة الشعب<sup>(١٢)</sup>.

الدستور:

يعطى كائظ أهمية كبرى للدستور فيقول: «ان وضع دستور مدنى للمجتمع من أهم وقائع التاريخ الانسانى، وهو واقع فريد من نوعه حقا».

كذلك يرى كائظ أنه «يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستورا جمهوريا، ان الدستور الوحيد المستمد من فكرة المقد الأصلى والذى يجب أن يقوم عليه كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى»<sup>(١٣)</sup>.

وإذا ملاحظنا طبيعة النظام الاستبدادى البروسى الذى عاش فى ظله كاتنط، أدر كنا مدى جرأة هذه الآراء، فهو يرى فى الملكية - وخاصة المستبد - أساس كل الأخطاء، وكل الجمود الذى يصيب الأمم، بل انه يعتبرها من مسببات الحروب الرئيسية، كما أنه أظهر رغبته الصادقة فى أن تتواجد دساتير لاتقيم لامتياز الطبقات وزنا، بل تعامل الجميع على أساس المساواة المطلقة<sup>(١٤)</sup>.

ومن ثم بعد كاتنط من أكبر المناهضين للنظام الاقطاعى، فيعطى الدولة الحق فى نزع ملكية النبلاء مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة، على أساس أن الامتيازات الطبقية ينبغى على الدولة أن تعالجها بطريقة تدريجية.

- فمالك الأرض هو الشعب، وليس للدولة الحق فى أن تمتلك هذه الأرض، بل عليها أن تملكها للأفراد وبالطرق القانونية<sup>(١٥)</sup>.

ولكن كاتنط يعود فيعترف فى موضع آخر من «مشروعه» بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور الذى يتمناه، فيقول: «والدستور الجمهورى، وهو وحده المطابق لحقوق الانسان، أصعب الدساتير قياما، وهو على الخصوص أقلها استقبالا، ولذلك ذهب كثيرون الى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى شعبا من الملائكة، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الاثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا<sup>(١٦)</sup>». النظام الرفيع ولكن اذا كان الأمر كذلك فما دعامة وياض مثل هذا النظام فى رأيه؟

الارادة العامة:

يتنقل كاتنط هنا الى الارادة العامة الكامنة فى الشعب فيقول: «... ولكن الطبيعة تسخر هذه الميول - الاثرة والأنانية - نفسها لتكون فى عون الارادة العامة، التى تقوم على العقل، ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق، ومن أجل ذلك يكفى لتنظيم الدولة تنظيما حسنا - وهو أمر فى مقدور الناس قطعا - أن تتألف القوى البشرية تألفا يجعل

بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر، أو يقضى عليها قضاء مبرما»<sup>(١٧)</sup>.

كره كانط استبداد حكام الدولة البروسية العسكرية، ورأى أن الاستبداد سيقود الأمة حتما إلى الحرب، وأن الوسيلة الوحيدة لمنع هذه الحرب، واستبدالها باصلاحات متتابعة تكمن فى التشريعات والأنظمة الديمقراطية<sup>(١٨)</sup>.

وتبلغ الجراءة بكانط - ذلك الرجل الهادئ النظامى - بأن يصرح باستحالة تحقيق هذه التشريعات والأنظمة الا عن طريق الثورة، واذا تذكرنا بأن كانط أصدر كتابه «مشروع السلام الدائم» سنة ١٧٩٥ - أى بعد نشوب الثورة الفرنسية - أذكرنا مدى أهمية هذه الثورة فى نظره، باعتبار أنها ستكون البادرة الأولى لتحرير أوروبا من أنظمتها الاستبدادية العتيقة، واستبدالها بأنظمة جمهورية، وقيام نظام دولى يركز على الديمقراطية، ولا مكان فيه للعبودية والاستغلال<sup>(١٩)</sup>.

ولكن لماذا اعتبر كانط النظام الديمقراطى التمثيلى أمرا جوهريا فى التوصل إلى خير المجتمع؟

فى الواقع، أنه لا يمكن الاجابة على ذلك الا على أساس الارادة العامة، التى آمن بها كانط واعتبرها الممثل الحقيقى عن ارادة الطبيعة ذاتها، وان كل الخير يكمن فى افساح المجال لهذه الارادة بالظهور.

ان الارادة العامة هى التى تجمع بين أفراد الشعب كله، وتكمن فى ذوات هؤلاء الأفراد، فاذا كان التشريع مستمدا من هذه الارادة كان ذلك ضمانا أكيدا على صحته «وهو وحده التشريع الكامل» واذا ما اجتمعت لدى كل أمة قوانينها المستمدة من روحها - ارادتها العامة - عن طريق تمثيل الشعب كله، توصلنا إلى ايجاد قوانين صحيحة كاملة. فقوانين الدولة يجب أن تنال رضا الشعب وموافقة<sup>(٢٠)</sup>.

إن الحق - فى رأى كانط - لا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل

التجريبى أو العملى - أى عن طريق المعرفة الثابتة عن طريق التجربة المادية - بل عن طريق روح الجماعة. ويوسع كانط هذا المفهوم بفضل عقده باسم مبدأ الجماعة فيقول: «إن جميع الجواهر، من حيث أنها موجودة، تكون فى جماعة كاملة، أى فى حالة معاوضة - وهى التبادلية بين المنافع - الواحد منها للآخر»<sup>(٢١)</sup>.

وتستند الإرادة العامة عند كانط على الناحية الأخلاقية للحكومة، ويظهر هذا المبدأ فى مفهوم العقل الكانطى الذى يسوغ معاملة الانسان العاقل بشئ من الاحترام.

يقول كانط: «عامل الناس، جميعهم، وكأنهم غايات بحد ذاتهم لا وسائل»، ويقصد بهذا المبدأ عدم معاملة الناس بطريقة تسيء الى آدميتهم، بل يجب أن يعامل الناس - فى رأيه - معاملة تخضع لمبدأ بسيط معروف أو قانون معترف به، ويرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعى الذى هو من عمل الناس المتعقلين، والذى يخلو من يعيشون فى ظله - بطاعتهم له وانتباههم للحدود التى يضعها فى سبيلهم - أن يحتفظوا بحريتهم<sup>(٢٢)</sup>.

من هنا يمكن القول بأن السياسة الديمقراطية - عند كانط - تربط بين مفاهيم الاحترام والعقل والقانون والحرية والالتزام السياسى وسد الحاجات الانسانية، أو اذا شئت خدمة مصالح الأفراد ويبدو أن هذا هو ما حمل هيجل على أن يؤكد أن فلسفة كانط تمجيدا لحرية الإرادة الانسانية<sup>(٢٣)</sup>.

كما أن هناك أقوالا كثيرة تدل على تخمس كانط للحرية واستهجانها للعبودية، يقول كانط: لامصيبة عند من تعود على الحرية أشد هولا من أن يرى نفسه مسلما الى من يرغمه على الامتثال لهواه الخاص، والعمل بما يريده ذلك الشخص». ويقول فى نص آخر «... ولهذا لا يوجد فرع أكثر من ذلك الذى يستشعره الانسان ضد العبودية. إن الطفل يبكى وينزعج اذا أُلزم أن يعمل له

الآخرون ما يريد أن يعملوه هو». ويقول في نص ثالث: «... وكل إنسان في دستورها مهان ما دام خاضعا، في أى درجة عالية كان». ويقول في نص رابع: «الإنسان الخاضع لغيره، لم يعد إنسانا، لقد فقد تلك المكانة، انه ليس الا تابعا لذلك الآخرو»<sup>(٢٤)</sup>.

ولقد كان لآراء كانتط هذه أثر كبير على الحركة القومية الألمانية في القرن التاسع عشر، وما لبثت هذه الآراء أن صار لها دوى سياسى عظيم غير وجه المانيا، بل التاريخ الأوروبى بأسره، وكان ذلك البداية الأيديولوجية لمهد القوميات فى العالم<sup>(٢٥)</sup>.

تعقيب:

على الرغم مما كان لآراء كانتط من عظمة وأثر على الفلاسفة الألمان من بعده، وعلى الحركة القومية فى المانيا وفى العالم، الا أن آراءه لا تخلو من بعض جوانب النقد المتمثلة فيما يلى:

١- ان نقطة الانطلاق عند كانتط هى مبادئ عقلانية، ومن أبرز هذه المبادئ ذات العلاقة بالسياسة، الحرية والمساواة. نعم قد يكون لهذه المبادئ نتائج تطبيقية، ولكن ليس لها أى وزن فى التحقق من صحتها أو عدم صحتها، ان ما يقرر هذه الصحة - أو عدمها - اعتبارات عقلية قبلية بمعزل عن كل اختبار.

وكانتط - نفسه - لا ينكر أن أغلب براهينه قبلية، وعذره فى ذلك أن العصر الذى لديه سجلات تاريخية عنه قصير جدا لا يكتفى لاكتشاف أى شئ عام، فالمشروع الذى قدمه ليس طريقا مختصرا لاكتشاف الوقائع التاريخية بل هو وسيلة للنظر الى الحقائق بعد اكتشافها<sup>(٢٦)</sup>.

٢- بعد أن وضع كانتط مبادئ دستوره الجمهورى، اعترف فى موضع آخر من «مشروعه» بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور. ويظهر من ذلك مدى التناقض الموجود فى فكر كانتط، فكيف يقول بدستور مثالى من الناحية النظرية ثم



يعود فيذكر أن تطبيق مثل هذا الدستور صعب؟ وكيف يذكر أن هذا الدستور أقل الدساتير استتباً؟ وهل يمكن لدولة من الدول أن تقدم على تطبيق دستور اعترف واضعه بعدم امكان استتباه؟

٣- يؤكد كانط أنه ينبغي علينا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية في ذاته.

ويمكن اعتبار ذلك شكلا مجردا لنظرية حقوق الانسان، ولكن لو أخذنا هذا المبدأ أخذنا جادا، لأصبح من المستحيل الوصول الى قرار، حيث تصطرع مصالح الأفراد.

والمصاعب واضحة بشكل خاص في مجاز السياسة، الذي يستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ اثار الأغلبية، الذي يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين.

ولكن اذا كانت الحكومة تحرص كل الحرص على مراعاة الجانب الأخلاقي، فلتكن غايتها هي تحقيق خير الجماعة، مراعية في ذلك مبدأ العدالة.

٤- اراد كانط أن تكون الهيئات التنفيذية والتشريعية منفصلتين -- وبغض النظر عن عيوب الفصل المطلق الذي سبق وذكره الباحث -- الا أن كانط لا يقصد بذلك ألا يكون هناك ملك، فهو في الواقع يرى أن أسهل الأمور هو الحصول على حكومة، كاملة في كنف الملكية<sup>(١٧)</sup>.

ولكن اذا كان كانط قد كتب ذلك تحت وطأة حكم الارهاب، فقد كان يرتاب في الديمقراطية، فهو يقول انها بالضرورة استبداد، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية، فالشعب كله كما يدعونه، الذي يفرض مقاييسه، ليس في الواقع كل الشعب، وانما أغلبية فقط. ومن ثم تكون الارادة العامة هنا متناقضة مع نفسها ومع مبدأ الحرية<sup>(١٨)</sup>. ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير روسو.

٥- مع أن كانط يقر بوجود استعدادات اجتماعية لدى البشر، فإنه يركز اهتمامه على الاستعدادات غير الاجتماعية التي تجعل في الإنسان رغبة في مقاومة الآخرين، لأن هذه المقاومة هي التي توقف كل قوى الإنسان، فتحمله على فھر ميله الى البطالة، وعلى أن يحقق لنفسه - مدفوعا بالطموح والنزعة الى التملك والسلطان - مكانة بين اخوانه الذين لعله لا يحتملهم، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يفرق عنهم.

ولا يكتفى بهذا القول بل يقرر أن ذلك هو البداية الحقيقية التي تنقل الانسانية من البداوة والسذاجة الى الحضارة. فالحمد للطبيعة اذن على الشقاق الاجتماعي، والعبث المتسابق المتحاسد، والطمع النهم في التملك والسلطان، فلولاها لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية في الانسان راقدة لم تظهر بحظها من النماء<sup>(٢٩)</sup>.

وهكذا يسفر كانط عن آرائه في ضرورة التنافس الدائم على التملك والسلطان لخدمة المصلحة العامة حينما يبين أن المشكلة الكبرى للنوع الانساني، والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلا، هي لوصول الى تكوين مجتمع مدني - بورجوازي - يحكمه قانون عام، هذا المجتمع البورجوازي هو مايراه كانط أجمل نظام اجتماعي، حيث أنه يحوج نفسه بنفسه الى التهذيب، وبالتالي تنمو بذور الطبيعة عن طريق الصناعة المبدعة تمية كاملة<sup>(٣٠)</sup>.

## الفصل السادس

### الفكر السياسي عند بنّام

## الفصل السادس

### الفكر السياسى عند بنتام

أقام بنتام<sup>(٢٥)</sup> نظرية الدولة على أساس مبدأ المنفعة، وذلك على أساس أن الحياة يسودها «سيدان» هما الألم واللذة، فهما وحدهما اللذان يحددان مايتعين الاقدام عليه من أفعال، وماينبغى التقاعس عن اقترافه.

ويقوم مبدأ بنتام على خمسة أسس<sup>(٢٦)</sup> : أولها: أن السرور حسن وأن الألم عاقل، وثانيها: أن السرور والألم يمكن وضع قياس لهما ممايتيح للحاكم أن يشجع الأول ويهمل الثانى، وثالثها: أن كل انسان يهدف الى تحقيق سروره والابتعاد عن الألم، ورابعها: يدعو بنتام الناس الى تحقيق أكبر قدر من السرور العام الشامل للكل، وخامسها: يقول بنتام أن المشرع يجب أن يعتمد على مبدأى السرور والألم لوضع تشريعاته، بحيث يكثر من الأول، ويخفف من الثانى.

كذلك يرى بنتام أن أى تشريع ينتج عن هذه المعادلة هو للصالح العام، انما يبقى ايجاد القوى التنفيذية لوضع هذه الشرائع موضع التنفيذ ولايجار من يتناول عليها الى التقيد بها<sup>(٢٧)</sup>.

وقد نادى بنتام بترك كل فرد حر فى تقدير مصلحته بدافع من أنانيته سعيا وراء اللذة، ودون خشية ضرر يلحق بالجماعة نتيجة هذا المسلك، وذلك نظرا لوجود انسجام تلقائى يودى الى تحقيق حياة اجتماعية أكثر سعادة<sup>(٢٨)</sup>.

ويتساءل بنتام عن وظيفة المشرع فى المجتمع، وعن الوسائل التى تمكنه من تحقيق السعادة لهذا المجتمع، وبمعنى آخر كيف يتمكن حكام القرن التاسع عشر من تخفيف البؤس والشقاء والظلم عن عاتق عامة الشعب؟

ويبدأ بنتام بحثه بتحليل وظيفة الحكومة فيقول: ان الوظيفة الأساسية للحكومة هى نشر السعادة فى المجتمع عن طريق فرض العقاب، واعطاء المكافآت

للألم، إذ، فبدأ الحاكم المملوك ومربيه للأفراد لتحقيق أغراضهم في الحياة، وعلى ذلك فوظيفة المشرع هي استعمال مبدأ العقاب والجزاء لنشر السعادة في أقصى حد ممكن، وقد تنيف الألم إلى أقل حده، ولكن يصل المشرع إلى ذلك يجب عليه أن يترجم جدول السعادة والألم الذي وضعه بطريقه يرضى العقاب أو يجرز الأعضاء بحد ذاته سعادة أو ألماً الذي وقع<sup>(١٣)</sup>.

### الدولة والسيادة عند بنثام:

تأثر بنثام بهوبز ونظرته إلى طبيعة الإنسان، فالإنسان أناني بطبعه، ولا يبحث إلا عن سعادة نفسه، ولكن هذه السعادة الأنانية سرف تنطارب مع بعضها ثم تقصى على نفسها<sup>(١٤)</sup>.

ومن ثم فإن وظيفة المشرع هي العمل على تجنب الجمع معغبة هذا العمل، والسعي لتحقيق توافق سعادة الفرد وسعادة المجموع، ولذا أن قبعة السعادة يزداد فيما تزايد انتشارها فسوف يشعر الفرد بمزيد من السعادة إذا شملت هذه السعادة عددا أكبر من الأفراد، هذا بالإضافة إلى أن الشرد شديد التأثير يعقوبات الرأي العام، وهنا تنحصر وظيفة الحكومة في نشر السعادة بين أغلبية الشعب لا بين مجموعة بذاتها<sup>(١٥)</sup>.

فبنثام يرى أن مصلحة المجموع تقوم على بواعث فردية، وأن صالح الفرد لا يعمل على صالح الجماعة، وأن أكبر سعادة جماعية ممكنة هي التي تتبع من سعی كل فرد لتحقيق سعادة نفسه لأن السعادة الجماعية ليست سوى مجموع هذه السعادات الفردية<sup>(١٦)</sup>.

يقول بنثام، إن القانون المدني ينبغي أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة. وحب بنثام للمساواة قاده مبكراً إلى الدفاع عن القسمة المتساوية للملكية الرجل بين أنثاه، وأن يعارض حرية الوصية، وقاده مؤخرًا إلى معارضة الملكية والاستقرائية الوراثية، وأن يدافع عن الديمقراطية الكاملة، بما في ذلك تصويت النساء<sup>(١٧)</sup>.

وقد اقترح بنشام عدة تعديلات في الدستور الإنجليزي، وذلك لضمان عدم تفويض الحاكم بصلحته الخاصة، وحتى لا تتضارب مصالح الطبقة الحاكمة مع مصالح المحكومين، ومن هذه الاقتراحات: تعميم حق الانتخاب حتى يضمن تمثيل الأغلبية في البرلمان، وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الإدلاء بصوته، فيكون الرأي العام ممثلاً تمثيلاً صحيحاً، ومنها أيضاً إعادة الانتخاب سنوياً حتى يظل يمثل الأمة أو الطبقة الحاكمة على اتصال دائم بالمحكومين وحتى لا يفسد الممثلون إذا طالت مدة نيابتهم.

كذلك يرى بنشام أن البرلمان يجب أن يكون مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له، وكان يخشى أن أعضاء البرلمان إذا اعتقدوا أنهم ممثلون للشعب فإنهم قد ينفذون مصالح المواطنين، ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة، أما إذا كانوا مجرد مندوبين فإن هذا الخطر يقل إلى درجة كبيرة، وهنا يصل بنشام إلى ما وصل إليه روسو<sup>(٤٤)</sup>.

ومن ثم يتضح أن بنشام كان يرى أن الحكم المثالي هو أن تكون الحكومة جمهورية، ولها مجلس واحد من مندوبين عن الشعب يعاد انتخابهم سنوياً، ومهمة البرلمان مهمة واسعة، فمن واجبه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من المواطنين.

ولم يكن بنشام على استعداد لقبول فصل السلطات، بل كان يرى أن الشعب هو صاحب السيادة، فيجب أن تكون هناك رابطة قوية بين المندوبين والهيئة التنفيذية، كما يجب أن يكون للبرلمان إشراف تام على الهيئة التنفيذية<sup>(٤٥)</sup>.

ويقول بنشام أن السلطة تتبع من مصادر أربعة مميزة: دينية، أخلاقية، جسدية، وما دام كل فرد هو أفضل من يحكم على مصالحه الخاصة، فقد دعى بنشام إلى التقليل إلى حد بعيد من الضوابط الحكومية الإدارية<sup>(٤٦)</sup>.

وإذا زاد عمل الحكومة يجب أن يزداد إشراف الإرادة العامة على الإدارة،

والانعراض الموظفون الدائمون للعمل على مصالحهم الخاصة دون مصالح الشعب، وقد وضع بنثام وسائل للحد من هذا الخطر، أهمها، أن يكون لهيئة الناخبين حق فصل أى موظف عمومي عن طريق تنظيم للبرلمان.

وبالرغم من ذلك نجد بنثام لا يعتقد بالسيادة المطلقة للأغلبية، فالأغلبية عرضة لنقطة ضعف وهي حساسية الفرد الزائدة، فالفرد يبحث دائما عن السعادة، ولا يجدها الا ضمن المحيط الذى يعيش فيه، وكل تغيير فى هذا المحيط يحدث رد فعل سريع على الفرد.

فالفرد يتأثر بالزعات الدينية والتيارات السياسية، والتقاليد المرعية، والرأى العام، كما يتأثر أيضا بالألم الجسدى الناتج عن تنفيذ العقوبات القانونية، فهو - الفرد - كما قال مونتسكيه من قبل - من نتاج المحيط الذى يعيش فيه.

ولكن بنثام لم يترك المحيط دون تحديد كما فعل مونتسكيه الذى قال بأن المحيط هو من نتاج المناخ، فبنثام يرى أن المحيط يحد من سيادة الشعب، والمحيط هنا له تأثير كبير على ترتيب الناموس الأخلاقى وعلى تحديد العقوبات الجنائية، والمحيط فى الواقع له رقابة تامة على أغلبية الشعب<sup>(١٧)</sup>.

ولعل أوفق ختام لنظرية بنثام فى الموافقة، هو تلخيص المبادئ التى نادى بها، واعتبرها لازمة لأى حكم ديمقراطى<sup>(١٨)</sup>. فهذه المبادئ هى بعينها القواعد التى يجب أن تبنى عليها نظرية الارادة العامة، بمعنى أنه اذا قامت السلطة السياسية، والتزمت بهذه المبادئ، فانه يمكن القول حينئذ أنها سلطة تحكم بناء على موافقة الأمة. وهذه المبادئ هى:

أولاً: من المسلم به أنه يجب أن تكون هناك سلطة، سواء فى ذلك الدول الديمقراطية والدول الديكتاتورية، بيد أن الفرق بين السلطة هنا والسلطة هناك، يتجلى فى أنه بدلا من تركيز السلطة فى يد الديكتاتور، فانها فى الدول الديمقراطية تنوزع على جميع الهيئات والمؤسسات البرلمانية الحاكمة.

ثانياً: ان الأشخاص الذين يتولون السلطة لابد أن يستمدوها من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر، فالشعب هو مصدر السلطة، ولا مصدر لها غيره.

ثالثاً: ان السلطة لاتبقي الى الأبد فى يد حكومة بعينها لانتغير ولا تتبدل، بل يجب أن يتم، بين حين وآخر، تغيير الحكومات حتى تستطيع المصالح المختلفة التى تعبر عنها هذه الحكومات المختلفة، أن تتمازج وتتألف، وتعايش. وطريقة هذا التغيير الحكومى هو بالطبع الانتخابات، التى تجرى بعد كل فترة محددة من الزمن.

رابعاً: الحكومة مسؤولة أمام الأمة، أى أن عليها قبل أن تمارس سلطتها ضد الشعب، أن تقدم له المبررات المقننة التى تدعوها الى فعل ذلك.

خامساً: ان حرية الصحافة لابد أن تصان وتكفل، أى أنه لابد أن يكون هناك ضمان بأن يستطيع كل فرد، بصرف النظر عن الطبقة التى ينتمى إليها، الانصاح عن شكواه، وآلامه أمام المجتمع بأسره.

سادساً: أن تصان حرية التجمع، والمقصود بحرية التجمع هى حرية الساخطين على السلطة فى تبادل الأفكار والمواقف، وممارسة كل أساليب المعارضة ماعدا الثورة، واللجوء الى وسائل التخريب.

ومعنى ذلك أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السلمى عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فاذا تجاوزوا هذا إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ الى نفس الأسلوب لقمعهم واجبارهم على السير فى الخط الذى ارتضته الأغلبية<sup>(٥)</sup>.  
تعقيب:

على الرغم من أن بشام كان علمياً ومنطقياً فى تفكيره الى درجة كبيرة، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تؤخذ عليه بعض النقاط، والتى تتمثل فيما يلى:

---

(٥): وهنا يفتح أمر روسو على بحث.



١- يقول بنشام: ان على الحاكم أن يفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعاً للدرجة السعادة أو الألم التي حدثت. وبهذا التحليل يعود بنا بنشام الى فلسفة العصور الوسطى التي كانت تعتقد أن وظيفة الحاكم هي تنفيذ قانون الخالق عن طريق فرض العقاب أو اجزال العطاء تبعاً لميزان الهى يحدد مدى الخير أو الشر، ولم يغير بنشام شيئاً من هذه العقيدة سوى إحلال فكرة البشر عن الخير والشر محل القانون الالهى، فالهيئة الحاكمة فى كلتا الحالتين لها سلطات واسعة، ولها صفة استبدادية.

٢- يرى بنشام أن وظيفة الحكومة تنحصر فى نشر السعادة بين أغلبية الشعب لابين مجموعة بذاتها.

ومن الملاحظ هنا أن بنشام قد تجاهل الأقليات تجاهلاً تاماً، ولم يهتم الا بالأغلبية، وهو مؤمن بالمبدأ الذى أتى به لوك، والذى ينص على أن الأغلبية لاتخطئ، ولذلك فقد اهتم بالبحث عن تنظيم العلاقة بين الأغلبية وبين الحاكم، حتى يضمن تطبيق مبدأ السعادة لهذه الأغلبية.

٣- ان نظرية بنشام تبدو متضاربة، فقد تأرجحت هذه النظرية: نعا للوقت الذى كان يكتب فيه، ففى بداية كتاباته، كان يؤمن بالمشرع المستير الذى يعمل جاهداً لنشر أكبر كمية من السعادة لأكبر عدد من الشعب، ولم يبحث فى تغيير المشرع، أى أنه كان يؤمن بسيادة الحاكم المستبد على الشعب.

وفى كتاباته الأخيرة عدل عن هذا الرأى، ورأى أن السيادة الحقيقية يجب أن تعطى لأغلبية الشعب، ويجب أن تشرف هذه الأغلبية اشرفاً تاماً على الجهاز الحكومى، أى أنه آمن بسيادة الشعب على الطبقة الحاكمة، ودعا امانته سيادة الشعب، أو الأغلبية من الشعب على وجه أصح الى الاعتقاد بأن الشعب لا يخطئ أبداً.

ويرى صاحبنا المدخل أننا اذا تعمقنا فى دراسة نظرية بنثام لأمكن أن نعرف أنه كتبها فى فترتين مختلفتين من التاريخ الإنجليزي، إذ أنه بدأ يكتب نظريته عن القانون والأخلاق قبل سنة ١٧٨٩، وحاول أن يجد أنصارا له يؤيدونه، ولكن بدون جدوى، كما كان يحاول جاهدا أن تطبق نظرياته عن القانون فى اصلاح القانون الإنجليزي، ولكنه أخفق فى ذلك اخفاقا تاما، وذلك لعدم شعور إنجلترا بالاصلاح، وعدم اهتمام الشعب الإنجليزي اهتماما جدبا بالحركات الديمقراطية التى كانت سائدة فى أوروبا وخاصة فى فرنسا.

أما بعد انتهاء حرب نابليون فقد بدأت حركة الاصلاح تزداد قوة فى إنجلترا، وبدأت الأفكار الديمقراطية تجد لها حقلًا خصيبا فى إنجلترا<sup>(١٩)</sup>. ولكن كل ذلك لا يبرر ما فى النظرية من تناقض.

٤- ان نظرية بنثام القائمة على أساس السعادة كانت تحمل بين طياتها خطر القضاء عليها، إذ أن بنثام حاول تمجيد سلطات الهيئة التشريعية الى أبعد مدى، مما يجعل سلامة الفرد فى خطر مستمر، فنراه يصور الدولة على أنها واقعة تحت سلطة الهيئة التشريعية التى لها حق ملاحظة المجتمع وقيادته.

وبما أن أعمال السلطة التشريعية تمثل أغلبية الشعب، فان لها كل الحق فى التدخل فى جميع أعمال الفرد، فكأنه جعل للهيئة التشريعية صفة السلطة العليا فى الدولة..

وقد بدأ هذا الكلام يتحقق عمليا بعد الاصلاح الدستوري سنة ١٨٣٢، وبدأ خطر تطبيق النظرية عمليا يظهر واضحا، ويهدد حريات الأفراد تهديدا مباشرا، وصارت القوانين التى يصدرها البرلمان أو الأغلبية بمعنى أصبح تحد لتبرجيا من حرية الأفراد فى التمتع بالسعادة، وبذلك تعرضت حريات التفكير والعمل لخطر سيطرة الأغلبية.

كذلك فإن عدم قول بنشام بالفصل بين السلطات، يجعله يتعرض لنفس النقد الذى تعرض له روسو من قبل (٥٠).

٥- نادى بنشام بترك كل انسان حراً فى تقرير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة، ولكن اذا ترك كل انسان ليقرر مصلحته بدافع من أنانيته فكيف يوضع قسرياً عاملاً للجنس البشرى، وكيف نضمن أن المشرعين أنفسهم لم ولن يضعوا تشريعات توافق لذتهم الخاصة؟

إن حب بنشام الغريزى للخير، وتحمسه الزائد لتحقيق السعادة، قد حجب عنه حل هذه المشكلة.

٦- كان لرسالة بنشام الاصلاحية أثر كبير فى ازدياد التدخل الحكومى الانجليزى فى النشاط الفردى للمواطنين، اذ تدخلت الحكومة للحد من حرية الطفل فى العمل، وكذلك للحد من حرية الوالد فى تشغيل أولاده، وذلك عن طريق اصدار القوانين المنظمة لتشغيل الأحداث.

كذلك ظهرت قوانين المصانع التى حددت من سلطة صاحب العمل فى تحديد ساعات العمل وأوقاته، وبدأ الاتجاه واضحاً نحو ازدياد التدخل الحكومى فى تنظيم النشاط الاقتصادى فى الدولة، وذلك لرغبة الحكومة فى التقليل من الألم، والعمل على زيادة السعادة لأغلبية الشعب، وبذلك أخذت الأداة الحكومية تتسع لتساير نشاط الحكومة المتزايد.

٧- يرى بنشام أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السعى عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فإذا تجاوزوا هذا الحد إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب لقمعهم واجبارهم على السير فى الخط الذى ارتضته الأغلبية. (٥١) يطبق على بنشام النقد الذى سبق وانتقد به روسو فى القول باجبار المجتمع للفرد على أن يكون حراً (٥١).

٨- يرى برتراند رسل أن نظرية بنثام التي جرى تسميتها «بمذهب المنفعة العامة» ليس فيها جديد، فلقد أبدعها هنتشسون منذ سنة ١٧٢٥، كما أنها متناجمة بالفعل في فلسفة لوك، وفضل بنثام لا يتمثل في النظرية، بل في تطبيقه لها تطبيقاً نشيطاً على مشكلات عميقة متنوعة<sup>(٥٢)</sup>.

٩- متبول بنثام، أن الناس الذين يذهبون إلى أن تكون له أربعة أهداف: "بقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة.

ومن ثم يلاحظ الباحث أنه لم يشر إلى الحرية، والواقع أنه، رغم اعتباره من الفلاسفة الذين نادوا بالحرية، فإن عنايته بها كانت غاية ضئيلة، فقد أعجب بالحكام المسيحيين الذين «نصروا الثورة الفرنسية مثل كارميس العظمى، والامبراطور نابليون.

١٠- كان بنثام يكره إدارة كيبيرا لنظرية حقوق الإنسان، فقد قال إن حقوق الإنسان لغو صرف. وحقوق الإنسان الأساسية لغو يمسي على ساقين طويلتين.

وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون إعلانهم لحقوق الإنسان، دعاه بنثام عملاً «بميتافيزيقيا بل غاية التطرف في الميتافيزيقيا، وقال انه من الممكن تقسيم مبادئه إلى ثلاث فئات:

١- المواد التي لا تعقل.

٢- المواد الباطلة.

٣- المواد التي لا تعقل والباطلة معا<sup>(٥٣)</sup>.

لقد كان مثل بنثام الأعلى، كممثل أيقور، الأمن، لا الحرية، فالثورات والمواصف، من الأفضل أن نقرأ عنها، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش في كنفهما.

## الفصل السابع

### الفكر السياسي عند هيجل



## الفصل السابع

### الفكر السياسى عند هيجل

فى كتابه نظور الفكر السياسى يقول مباين : ان أهمية روسو فى تمجيد الارادة العامة قد ظهرت فى الفلسفة الألمانية على يد هيجل<sup>(٥٤)</sup>، الذى صور الارادة العامة على أنها «روح الأمة» الآخذة فى تنمية ونضجين نفسها فى حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها فى دستور تاريخى<sup>(٥٥)</sup>.

ويقول هيجوليت فى دراسة له بعنوان «المدخل الى فلسفة التاريخ لهيجل» :  
اننا لاستطيع أن نعطى معنى دقيقا لما يقصده هيجل «روح الشعب» باعتبار أن الروح تتحقق تاريخيا فى روح الشعوب. واذا نظرنا الى تأملاته الأولى لوجدنا أن هذه العبارة لاتشير الى تصور معين، ولكنها عبارة عيان للواقع وللحقيقة كما تراءت لهيجل. ويبدو أنه قد استخدم كلمة الروح ليشير بها الى وحدة الشعب التى تتجاوز وتعلو على مجموع أفراد<sup>(٥٥)</sup>.

ان الشعب عند هيجل لايتألف من مجموعة من الأفراد - الذرات - ولكنه نظام عضوى، تكون هذه الأفراد بمثابة أعضاء له. ولقد افترض هيجل منذ مؤلفاته الأولى، ثمة انسجام أزلئ بين روح الشعب، وروح الأفراد، فالفرد لايمكن أن يتحقق كمال الاباتتمائه الى الشعب، وهنا الانتماء هو الذى يكفل للفرد حريته واستقلاله<sup>(٥٦)</sup>.

---

(٥٤) (١٧٧٠ - ١٨٣١).

ان الفرد الذى يشعر بحويته فى داخل الجماعة المشتركة، هو الذى اكتشف حقيقته فى تجاوز فرديته، وهذه النظرية الهيجلية نجد أصولها عند مونتسكييه روسو.

فقد كان مونتسكييه من أوائل من اعترفوا «بروح الأمة»: ان القوانين يجب أن تكون خاصة بالشعب الذى وضعت من أجله، وانه من الخطأ أن تلائم قوانين أمة معينة أمة أخرى.

ولاشك فى أن هيجل قد تأثر بروسو وبالعمد الاجتماعى، بالذات، ولكن ليس العمد هو الذى اهتم به هيجل، اتما كان اهتمامه بالارادة العامة التى تعلق على ارادة الأفراد. هذه الارادة العامة ليست مجموعة من الارادات الفردية، ولكنها المثل الأعلى لها<sup>(٥٧)</sup>.

ويشرح هيجل فكرة «الارادة العامة» التى تستوعب فى باطنها كل ارادة فردية، فيقرر أن غاية الفرد لابد أن تكون هى الغاية الكلية، وأن لغته لابد أن تصبح هى القانون العام، وأن عمله لابد أن يصبح هو عمل الجماعة بأسرها<sup>(٥٨)</sup>.

والواقع أنه حينما يتبنى للارادة الفردية أن تتسامى بذاتها الى مستوى الارادة العامة، فانها تصبح عندئذ ارادة مواطن، لا ارادة انسان خاص، وعندئذ نراها تنزع نحو المشاركة - بطريقة مباشرة لا أثر فيها للانقسام - فى عمل الجماعة ككل، دون أن يكون لديها أى وعى ذاتى، اللهم الا بقدر ما تشعر بغيرها من النوات المشتركة معها فى تحقيق هذا العمل الجماعى الكلى<sup>(٥٩)</sup>.

وقد ربط هيجل الدين بحياة الجماعة، فقرر أن ثمة ضرورة روحية باطنة تفرض نفسها على شتى مظاهر الحياة الروحية للبشر، بما فيها الدين. وهذه الصلة الوثيقة التى تجمع بين الدين - فى كل مجتمع - وبين «روح الشعب» الممتلئ لهذا الدين هى التى تمحل على ادماج الظاهرة الدينية فى صميم الصيرورة التاريخية<sup>(٦٠)</sup>.



فما دامت المهمة الأساسية للدين هي القضاء على أنانية الأفراد، فلا بد للروح الدينية الصحيحة أن تعمل على اذابة الأفراد فى حياة الجماعة، وعندئذ يكون فى وسع الفرد أن يعلو على فرديته الضيقة القائمة على العزلة والانفصال، لكى يشارك فى حياة جماعية كلية تكفل له النور بغبطة الحياة.

**الحرية والسلطة:**

يرى هيجل أن التاريخ الكلى لايهتم الا بالشعوب التى تكون الدول، ذلك لأن الدولة هي تحقيق للحرية، بوصفها الهدف المطلق لوحدها لذاتها، ويجب أن نعلم أن قيمة الانسان وواقعه الروحي، لا يكون الا بفضل الدولة، ومعنى ذلك أن الانسان لايشعر بحقيقته الروحية الا من خلال المعاداة والتقاليد، والحياة الأخلاقية والقانونية للدولة<sup>(٦١)</sup>.

فالقوانين لاتنبثق الا من سلوك الانسان العملى الوعى ولاتحقق الا فيه، بحيث انه اذا كان هناك مثلاً قانون للنقد الملى صور الحرية بزده علواً على الدوام، فان هذا القانون لا يكون له تأثيره اذا لم يعترف به الانسان ولم يخرج به الى حيز التنفيذ<sup>(٦٢)</sup>.

ولكى اذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هي الأصل الوحيد الذى ينبثق منه سلوكهم، فكيف يمكن أن يكرر الوعى الذاتى بالخير دافعا الى الفعل الانسانى؟

للاجابة على هذا السؤال لابد أن نساءل مرة أخرى: من هو الفاعل الحقيقى للتاريخ؟ ومن هو الذى يقوم بالعمل التاريخى؟ ان الأفراد ليسوا الا وسائط لتحقيق التاريخ، فوعيتهم تتحقق فيه مصلحته الشخصية، وهم يقومون بإدارة أعمالهم، لايصنع التاريخ، غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق هذا المستوى، فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالاً جديدة للحياة، هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمى كالإسكندر وقصر ونابليون<sup>(٦٣)</sup>.

صحيح أن أفعال هؤلاء تنبثق من مصالح شخصية، ولكن هذه المصالح، تتوحد مع المصلحة الكلية، وتعلو هذه الأخيرة بكثير على مصلحة أية جماعة يعينها<sup>(٦٤)</sup>.

ومع ذلك فإن رجال التاريخ - هؤلاء - ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتاريخ، انهم ليسوا الامنفذى ارادته، و«وسطاء الروح العالمية»، وهم ضحايا ضرورة عليا، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم مجرد أدوات للتقدم التاريخي.

أما الموضوع الحقيقي للتاريخ فهو مايسميه هيجل بالروح العالمية وحقيقة هذه الروح تكمن فى تلك الأفعال، والاتجاهات والجهود والنظم التى تتجسد فيها مصلحة الحرية والعقل.

ويؤكد هيجل فى فكرته عن الروح العالمية أن الانسان لم يكن فى هذه الفترات السابقة من التاريخ المدون، سيدا لوجوده، واعيا بذاته، ففيها بدت القوة الالهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعال الناس<sup>(٦٥)</sup>.

ان سيادة الروح العالمية، كما يصورها هيجل، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها، وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية، فانها تجلب من ورائها اليأس والدمار، عندئذ يبدو التاريخ وكأنه المذبح الذى يتضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد<sup>(٦٦)</sup>. «ان التاريخ ليس مسرحا للسعادة، بل ان فترات السعادة صفحات خالية فيه»<sup>(٦٧)</sup>.

ويشيد هيجل فى الوقت نفسه بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التى تنجم عنها، فالأفراد يحيون حياة نعمة، ويشقون ويهلكون، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبدا، فان الأسى والانهمام الذى يعانونه، هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها<sup>(٦٨)</sup>.

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقي يتخذ صورة عينية بمجرد أن يشير هيجل السؤال عن الطريقة التي تتجسد بها الروح العالمية «من أي المواد تتشكل فكرة العقل؟».

يقول هيجل: «إن الروح العالمية تسعى إلى تحقيق الحرية، وهي لا تستطيع أن تتجمد إلا في عالم الحرية الحقيقي، أي في الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكلا مستقرا، وهنا تهتدى إلى الوعي الذاتي الذي عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله» (٧٨).

ومن ثم يمكن القول بأن الحرية عند هيجل هي حرية الدولة، أي تحقيق ذات الفرد داخل الدولة، وذلك عن طريق فرض القيود على الأفراد حتى يندمجوا في الدولة بمعنى آخر فالحرية تعني أن ينصهر الفرد في الدولة ويخضع لها كلية. فالدولة في رأى هيجل أسمى من الفرد، وبالتالي فالحرية لا تعني الحرية بالمعنى الليبرالي، بل تعني تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة، فالدولة هي الحرية - عند هيجل - وهي مصدر حريات الأفراد، وتجسيد للحرية التي أطلق عليها الحرية الرشيدة أو العقلانية (٧٩).

فالحرية في رأى هيجل، لا تعني عدم وجود قيود على تصرفات الأفراد، ولكنها تعني عمل الفرد كجزء من الدولة، كما تعني أولوية الدولة في مواجهة الأفراد، ومن ثم فإن الحرية الحقيقية للفرد تعني قيامه بخدمة الدولة، وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن.

إن الدولة هي التي تنضف على الفرد صفة المواطن الحر، إن هو أطاع القانون، الذي يعتبر الحالة الموضوعية للروح، وهو الإرادة الصادقة، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه، واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة ولن يكون هناك مجال للتفسير (٧١). فحيثما وجد القانون وجدت الحرية (٧٢).

ليس ثمة حرية فردية - اذن - فى التصور الهيجلى، فحرية الفرد نستقى من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق اتحاده العضوى بها.

فالحرية هنا حرية كلية، ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع، لا حرية البعض أو حرية الفرد، يقول هيجل «أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One، وأدرك الاغريق والرومان أن الحرية هى حرية البعض Some - الصفوة أو القادة - وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All»<sup>(٧٣)</sup>.

وقد نطق البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون فيها الكل أحرارا، ولكن ليس الأمر كذلك - عند هيجل - فالديمقراطية والأرستقراطية كلتا هما تنتميان الى المرحلة التى يكون فيها البعض أحرارا، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حرا، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحرارا<sup>(٧٤)</sup>.

وقد أكد هيجل على أنه من الخطأ أن نظن أن النظم السياسية المعاصرة أو الحديثة تقتدى بالنظم القديمة، فقد نفتدى بالفن القديم، أو بالفلسفة القديمة، أما فى مجال السياسة، فهناك تطور فى مفهوم الفضيلة والعدالة، فالدول اليوم أصبحت أكثر اتساعا من الدول القديمة، وعدد المواطنين أصبح كبيرا الى الحد الذى لا يسمح بأن يشاركوا جميعا على نحو مباشر فى نظام الدولة ودستورها<sup>(٧٥)</sup>.

ان الفرد عند هيجل لا يمكن أن يحقق ذاته الا فى الدولة، كما أن كل القيم - فى الواقع - ليست لصيقة بالفرد، بل انها لصيقة بالدولة، لأن تحقيقها لا يكون الا فى ظل الدولة، والفرد يستمد كل ما له من قيمة حقيقية روحية من الدولة، التى تعتبر الفكرة المقدسة كما توجد فى الأرض، والتى لا تحقق للفرد قيمته كمواطن فقط، ولكنها تضى عليه صفة المواطن الحر<sup>(٧٦)</sup>.

فالفرد محبوس ومحصور، الى غير رجعة، بين الذاتية الخاصة، المتناهية، وبين رغبته فى الوصول الى الكلى. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردية هو الدولة التى الدولة فقط تتحقق الأخلاقية.

فالدولة حياة أخلاقية محقة، موجودة بالفعل، كما أن الحقيقة الروحية التي يملكها الكائن البشرى إنما يملكها فقط من خلال الدولة، ذلك لأن الحقيقة هي وحدة الإرادة الكلية والإرادة الذاتية، فالإرادة الكلية تجدها في الدولة، في قوانينها، في تنظيماتها الكلية والعقلية<sup>(٧٧)</sup>.

فهيكل لا يعترف للفرد بأخلاق خاصة به، وما هو ثمين في الأخلاق يتحقق في الدولة وبواسطة الدولة<sup>(٧٨)</sup>.

ويريد هيجل أن يثبت أن الدولة تكفل كل الحقوق الانسانية المشروعة، وفي الوقت نفسه ينكر على الفرد حق أية مقاومة لسلطانها فيقول: «ان الأسرة هي بداية النظام الاجتماعي، وان الأفراد في كنف هذا النظام العائلي يرون في الأسرة رمز الوحدة المقدسة، في حين أنها صور زائفة أو عرضية فيها. وهنا نلمح تبعية الحقوق للوضع الاجتماعي باعتباره صاحب الحق في تحديدها وتكييفها، وليس للفرد أن يطالب بأى حق، وتلك حالة رغم انطباقها على الأسرة في أول الأمر وفي معناها الضيق، الا أنها يمكن أن تلمس في المجتمعات الأخرى التي تخضع لنظام الاقطاع أو رياسة القبيلة<sup>(٧٩)</sup>.

ويتساءل هيجل: «من الذى يضع دستور الدولة؟ هل هم الساسة أم الشعب؟» لقد رأى المفكرون في عصره، وخاصة مفكرو فرنسا مثل روسو، أن الشعب وحده هو صاحب الحق في التشريع. ولكن هيجل يرى ثمة خطورة في هذا الزعم. فمن يقول ان الشعب وحده يعرف الحق، وأنه صاحب العقل والحكمة؟ فكل جزء من الشعب يمكن أن يزعم أنه هو الشعب، والدولة بحاجة الى معرفة طبقة مثقفة لا الى الشعب<sup>(٨٠)</sup>.

واذا افترضنا أن الحرية السياسية في الدولة، تقوم على أساس الحرية الفردية، وأن كل ما يصدر من أعمال في الدولة، إنما يكون بموافقة الأشخاص، فان هذه الدولة لا دستور لها، وتبقى مجرد شيء مجرد، ليس له سوى وجود عام في المواطنين<sup>(٨١)</sup>.

ان الدستور وحده هو الذى يسمح للدولة المجردة أن تحيا وتحقق فى الواقع، ولذلك فان الأفراد لا يجب أن يخضعوه للتغيير تحكما وفقا لآرائهم المعارضة، كما لا يجوز استيراده من دولة أخرى<sup>(٨٢)</sup>. والدولة - فى رأى هيجل - عبارة عن جهاز يوفق بين المعنويات الداخلة أو الذاتية للأفراد وبين العرف الخارجى والتقاليد<sup>(٨٣)</sup>.

من هنا فقد آمن هيجل ايمانا مطلقا بالدولة وصل به الى حد تقديسها، اذ رأى أنها تنتمى مباشرة لعالم الروح والفكر والارادة والالانهائى المطلق، ونزهها عن كل تبرير آخر يرسم أصلها فى الواقع أو فى مجال الفكر الفلسفى انها كما قال «الفكرة الالهية التى تقوم على الأرض»<sup>(٨٤)</sup>.

ويبدو أن العوامل التى حفزت هيجل على المغالاة فى هذه النظرة التجريدية، والخلاص لها، أنه، أولا: كان بروستانتيا، على طراز المصلح الدينى «لوتر» شديد التحمس لمعارضة سلطان الكنيسة، وبالتالي دعم كيان الدولة، وأيد سيطرتها. وثانيا: أنه كان من أشد المعجبين بنظام الحكم المطلق فى بروسيا. وثالثا: أنه كان من المؤمنين فى كتاباته الفلسفية بفكرة الوجود المطلق، أو الوجود المجرد، بمعنى أنه كان يفضل الكليات على الجزئيات، ويرى أن هذه الكليات ستكون أعظم، وأكثر ثباتا اذا ما خضعت للقوة المنظمة.

فالجزئيات عنده ليس لها وجود مستقل بذاته، بل ترى فقط فى مرآة الكليات، أو لاترى على الاطلاق. فالكليات هى الوحدة الحقيقية التى لاوجود الالهيا. فالدولة هى الكل، وهى المطلق المطلق، ووجودها هو الوجود الحقيقى الذى لايتوقف على وجود الأفراد<sup>(٨٥)</sup>.

فالدولة عند هيجل، تكون سليمة الكيان، قوية البنيان، اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، ومن ثم فيجب أن تصهر الارادات الفردية فى ثايان الدولة، أو يوجب على الارادات الفردية أن تعمل داخل اطوارها<sup>(٨٦)</sup>.

ولكن من يحكم هذه الدولة عند هيجل ؟

إن الحكومة فى مفهوم هيجل هى حامية المصالح العامة الشاملة، لا المصالح الخاصة<sup>(٨٧)</sup>. والدستور مرتب بشكل نجد فيه ثلاث سلطات هى : السلطة التشريعية، والسلطة الادارية، والسلطة الموناركية.

والسلطان الأولى والثانية لانتخلفان عما ذهب اليه الفلاسفة السابقون، أما السلطة الموناركية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الأخرتين، كما تمثل الفكرة المركبة *Synthesis* التى تجمع بين التشريع، وبين الادارة أو التنفيذ.

ومن ثم فإن الموناركية تحقق الكمال العقلى، كما أن تطور الدولة فى هذا الشكل يحقق نمطا نموذجيا لها<sup>(٨٨)</sup>.

فالحكم الأمثل - فى رأى هيجل - هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية. كما أن ارادة الحاكم الفرد أو الملك المستبد لا يمكن أن يتسرب اليها التعسف والهوى، ذلك لأن هذا الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه لروح شعبه، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الارادة<sup>(٨٩)</sup>.

من هنا يمكن القول أن هيجل قد ابتثق فى دمه دنث الحلم الافلاطونى القديم. ألا وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين «الروح» و «الواقع» على أكمل وجه. إلا أنه فى مذهبه السياسى، وفى سياسته العملية يشير الى عدم قدرة الفيلسوف على تخاشى قصور عالمه الحاضر، وعدم قدرة أى مفكر على تجاوز عصره<sup>(٩٠)</sup>.

تعقيب:

من خلال عرض الباحث لآراء هيجل يتبين مايلى:

١ - قرر هيجل أن الحرية لا توجد بغير قانون، وهى بداية لانجد من يختلف

معه قيوماً، لأنه لا بد للحرية من قانون يحميها وينظمها، وبدون ذلك تصبح كلمة  
فى الهواء، أو فرضى بغير ضابط، ولكن هيجل يجنح بعد ذلك الى افساد هذا  
المعنى بالمضى الى القول بأنه حيث يوجد القانون توجد الحرية بالتبعية والضرورة،  
ومن ثم ينكمش معنى الحرية عنده ويتحدد ويضيق، ويصبح محصوراً فى مجرد  
اطاعة القانون.

وقد تكون طاعة القوانين فى حد ذاتها واجبة على جميع المواطنين الأحرار،  
بيد أن القانون فى فلسفة هيجل يصبح قانوناً مجرد أن الحاكم هو الذى أصدره،  
بصرف النظر عن الغاية التى يتوخاها من ذلك.

وهكذا تنقلب الحرية عند هيجل الى مجرد طاعة الحاكم والولاء له، والعمل  
وفقاً للأوامر التى يلقاها، أو انقوائين التى يصدرها.

٢- اذا كان القانون عند هيجل مصدره ارادة الحاكم أو ارادة الدولة - كما  
سبق وذكر الباحث - فكيف يضع الحاكم القانون ويخضع له، انه لاخضوع -  
كما يقول دوجى - اذا كان هذا الخضوع مصدره محض ارادة الخاضع. ان  
القيد الذى ينشأ ويعمل ويلغى بارادة من يتقيد به ليس قيداً على الإطلاق<sup>(١١)</sup>.

والواقع أن التسليم بآراء هيجل هنا يساوى القول بانعدام القوة الازامية  
للقاعدة القانونية فى مواجهة الدولة سواء بسواء، ذلك أنه اذا كانت ارادة الدولة  
هى الحكم أو هى التى تلزم نفسها، ولاشئ هناك خارج حدود هذه الارادة  
يلزمها، فانها تستطيع أن تتحلل مما التزمت به دون معقب عليها لأن الأساس هنا  
هو انتفاء المعقب على ارادة الدولة.

٣- لقد خلط هيجل بين الارادة العامة وبين ارادة الحاكم، على أساس أن  
الحاكم يمثل ارادة الأمة، أو الارادة العامة، وبذلك وجد هيجل فى مبدأ الارادة  
العامة، منطلقاً الى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذى لايهتم بالانتخاب،  
والمؤسسات البرلمانية.



وقد حاول هيجل نفسه أن يوضح الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع، وهو يرى أن روسو كان يمكنه أن يقدم نظرية أفضل في تفسير طبيعة الدولة لو أنه استطاع أن يلمح الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع<sup>(٥)</sup>. وواضح أن هيجل يعتقد أن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين إرادة الحاكم، وإرادة الشعب، وكان هو بالطبع في صف إرادة الحاكم ضد إرادة الشعب.

٤- لقد أعطت تعاليم هيجل، تبرا فلسفيا لتسلط الدولة القومية، وعبادة الزعيم، وللرسالة التاريخية للأمة الجرمانية، وغير ذلك من دعائم الفلسفة النازية وبرنامجهما التطبقي.

وقد وضع هيجل تلك التعاليم وهو مدرك تماما لأهمية الفلسفة السياسية في تاريخ الدولة والشعوب. فهو يعزو الثورة الفرنسية الى انتشار فلسفة روسو<sup>(٦)</sup>، ويخشى أن يتسرب مذهب الأحرار الى بروسيا ويهدد نظامها الأوتوقراطي بالإنقلاب، ومن ثم فقد عمل هيجل على بناء فكر سياسي خال من العناصر التحريرية.

٥- وجه هيجل الشاء الى روسو، اذ جعل الإرادة العامة المبدأ الذى تقوم عليه الدولة<sup>(٧)</sup>، ولكنه وإن كان قد استعار ذلك الجانب من فلسفته الا أنه أعلن نفوره من تقييده فكرة الإرادة وحصرها فى الفرد، وذهب الى أن الإرادة العامة ناتجة عن مجموع إرادة الأفراد، ورأى أن مثل هذا التصوير يعطى الأفراد حق الإغصاض على الدولة، وسحب إرادتهم من تأييدها عندما يرون مبررا شخصيا لذلك.

وقد صاغ هيجل نظرية الإرادة العامة - كأساس للدولة - صياغة متطرفة، اذ أخرجها من حيز المحسوس الى حيز المطلق، فإرادة الأفراد عنده إنما تصدر عن الإرادة العامة المطلقة الخارجة عن حياتهم، وليس لهم بهذا أى سلطان على الدولة التى تمثلها فى تاريخ البشر<sup>(٨)</sup>.

---

(٥) فهيجل يرى أن إرادة العامة هى إرادة الحاكم المستبد، أما إرادة المجموع فهى إرادة الشعب، الذى لا يحظى منه إلا بكل استخفاف وتزوير.

٦- يرى هيجل ان الدولة هي «الفكرة المقدسة كما تحيا على الأرض» ويقول «ان كل ما للانسان من قيمة ووجود روحى، يأتى اليه عبر الدولة»<sup>(٩٥)</sup>.

وفى كتابه المسمى «فلسفة القانون» نرى نفس الفكرة أكثر وضوحا واصراراً، حيث يقول: «ان الدولة تجسد الفكرة الأخلاقية، والروح المعنوية، كإرادة مادية بارزة للعيان. واضحة لذاتها، تفكر، وتعرف نفسها، وتحقق ما تعرفه، بقدر ما تعرفه».

وهكذا تصبح الدولة فى نظر هيجل، كائناً عاقلاً يفكر، ويعرف، ويريد، وليس للأفراد وجود روحى، أو معنى الا باعتبارهم أعضاء فيها.

ولقد وجدت هذه الفكرة طريقها الى التنفيذ فى النظامين النازى والفاشى اللذين قاما على أساس أن الدولة هى قمة الحياة السياسية وقاعدتها، وأن الأفراد لا وجود لهم الا فى ضوء هذه الحقيقة الكبيرة. ومن ثم فإن الزعيم الفاشى «موسولنى» يعلن فى صراحة لاندع مجالاً للمناقشة: «الفاشية تنظر الى الدولة على أنها» مطلق «ولا يكون للأفراد أو للجتماعات بالمقارنة بها الا وجود نسى يرى فقط من خلال علاقتهم بها.. ان الدولة فى حد ذاتها كيان واع، ولها ارادتها وشخصيتها المستقلة»<sup>(٩٦)</sup>.

٧- يرى برتراند رسل أن هيجل يطالب للدولة، بنفس المكانة التى يطالب بها القديس أو غسطين - وخلفاؤه الكاثوليك - للكنيسة، ومع ذلك فهناك جانبان، يكون فيهما المطلب الكاثوليكي أكثر تمقلاً من مطلب هيجل.

أولهما: أن الكنيسة ليست فرصة ارتباط جغرافى، انما هى مجموعة وحدتها عقيدة مشتركة، يؤمن أعضاؤها أن لها الأهمية العليا، فهى من ثم فى صميم ماهيتها تجسيد لما يدعوه «هيجل» بالفكرة.

وثانيهما: أنه ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة، بينما هناك دول كثيرة، فإذا جعلت كل دولة بالنسبة الى مواطنيها مطلقة، على نحو ما يجعلها هيجل، فثمة

صعوبة في أن نجد أى مبدأ فلسفى تنظم به العلاقات بين الدول المختلفة. والواقع أن هيجل عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفى، ويعود القهقرى الى حالة الطبيعة، والى حرب الكل ضد الكل عند هوبز.

كما أن الحديث عن الدولة، كما لو كان هنا لك دولة واحدة فقط، هى عادة مضللة، ما دام ليس هناك دولة عالمية<sup>(٩٧)</sup>.

٨- لا يعترف هيجل للفرد بأخلاق خاصة به، بل يرى أن ماهو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة<sup>(٩٨)</sup>. ولا يكتفى بهذا القول بل يتصور أن العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن فى مكانه جزء من كل له قيمته، ولكنه اذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العين المنعزلة<sup>(٩٩)</sup>.

ولكن يبدو أن هذا الحكم الخاص بالمشكلة الأخلاقية ينقصه شىء من الدقة، فالعين فى جسم حى مفيدة، أعنى أن لها قيمة كوسيلة، ولكنها ليست لها قيمة عندما تنفصل عن الجسم. أما الفرد فله قيمة عندما يقدر لذاته، لأكوسيلة لشيء آخر.

أضف الى ذلك أن قيمة الدولة - التى يعتبرها هيجل كل له قيمته ويعتبر الأفراد وسيلة لقيامها - تستمد أساسا من قيمة أعضائها بل ان الدولة - ذاتها - تعتبر وسيلة وليست غاية، وقد تكون هذه الوسيلة حسنة اذا عملت على حماية أفرادها وانعارهم بالأمن والأمان. وقد تكون وسيلة سيئة اذا قامت بشن حرب غير عادلة على دولة أخرى.

٩- وصف هيجل المجتمع المدنى بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة الفردية التى تحكمها قوانين شبهها بقوانين حركة الكواكب<sup>(١٠٠)</sup>.

ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع - فى نظر هيجل - اذا نظر اليه مستقلا

عن الدولة، أضحي محكوما بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى. من الناحية الأخلاقية، وكان من السهل أن يستتبع ذلك أنه شهد للدولة التي لا تسمح بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقي الوحيد حقا في العملية الاجتماعية بأسرها.

ومن الواضح إذن، أن الدولة ينبغي أن تكون مطلقة، نظرا لأنها - وحدها - تتجسد فيها القيم الأخلاقية، ومن الواضح أيضا أن الفرد لا يبلغ الكرامة الآدمية والحرية الاعتمادا بكرس نفسه لخدمة هذه الدولة.

ولا يفت هيجل عند هذا الحد، بل يأخذ في الدفاع عن الزعيم الى الحد الذي جعله يفصل بين السياسة والأخلاق العادية، ويربط بينها وبين مايسميه بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاقيات الدولة<sup>(١٠١)</sup>.

ومن ثم فإن عظماء الرجال الذين هم حملة الرسالة في تاريخ العالم لا يخضعون لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل «التواضع والوداعة والاحسان والتسامح»<sup>(١٠٢)</sup>. اذا أن أعمالهم متصلة بتاريخ العالم وبالغرض المطلق «للروح» أو «العناية الالهية». وما تفعله العناية الالهية، يسمو فوق الالتزامات<sup>(١٠٣)</sup>.

ويجدد هيجل بهذه النظرة الفلسفية - الى سلوك رجال السياسة والأبطال وعظماء التاريخ - فلسفة مكيافيللي، ليس هذا فحسب، بل انه يجدد فكرة الحق الالهى المقدس للملوك.

١٠- يرى سباين أن بيانات هيجل عن الحقوق السياسية الشابتة كانت غامضة الى أقصى درجة، وغالبا ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها البعض، فهو بدأ بافترض، أن الاختيار الشخصى، نزوى، ثم عاد ليقرر أن الحاكم الشخصى على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شئ سطحي. وبهذا يكون قد وقع بسهولة فى تناقض<sup>(١٠٤)</sup>.

وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل، على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة،

أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له في مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التي تضعها الحكومات.

ففي مقدمة كتاب «فلسفة الحق» أنكر على الفلسفة السياسية حق توجيه الانتقاد إلى الدولة. واذ بدأ مرة أخرى من الافتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام في المجتمع، فإنه غالباً ما تحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبداً بين الأفراد والمجتمع الذى يتمتعون إليه.

ونفس النوع من الخلط والحيرة يلزم اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم. فكيف تستطيع دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح أن تشمل على كل القيم الدينية والفنية، أو أن تنقل هذه القيم من ثقافة إلى أخرى؟<sup>(١٠٥)</sup>.

١١ - مجد هيجل الدولة القومية، ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها، ورأى أن الدولة ماهي الا المركب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية والاجتماعية، من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية الى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيرا الى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم، وتوفى بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردى، بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية. إمها الواجب والخضوع للقانون.

غير أن الملاحظ أن هيجل قد استخدم الجدل هنا بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولايسير مع منطقته حتى النهاية. ذلك أنه من المفروض طبقاً للجدل الهيجلى أن تكون الدولة بدءاً جديداً لحركة دياكتيكية أخرى، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخى فهمى وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك الا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه الا عن طريقها<sup>(١٠٦)</sup>.

كما أن الديالكتيك - نفسه - ليس أمراً مستحدثاً في الفلسفة، فقد استخدمه وقال به فلاسفة اليونان من قديم الزمان من أمثال سقراط وأفلاطون<sup>(١٠٧)</sup>.

١٢- استخدم هيجل الأمة والشعب بمعنى واحد، مع أن المعروف أن هناك فرق بينهما، فإذا كانت الأمة هي جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم أولاً : على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية، وثانياً : على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال، وما يتولد عنه من وحدة في نمط الحياة وفي الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية<sup>(١٠٨)</sup>. فان الشعب ليس من اللازم أن تتوفر فيه تلك الوحدة الطبيعية.

فمن الثابت في العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، انه لا يشترط بالضرورة في شعب الدولة، أن يكون منحدرًا من أصلا ب جنس بشري واحد أو سلالة بشرية واحدة، أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد<sup>(١٠٩)</sup>.

والخلاصة: أن آراء هيجل في الدولة كانت مجردة للغاية، وينقصها الكثير من الدقة والعمق، كما أنها وضعت الدولة في برج ميثافيزيقي، فوق متناول القانون، بل وفوق أى نقد أخلاقي.

وكانت نظريته معادية للليبرالية، ولم تتضمن أية إجراءات ديمقراطية، بل انطوت على الكثير من الآراء البيروقراطية المنظمة.

فقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرفاهية العامة، لكنها لم تعتمد لحماية ذلك أية مسئولية سياسية أمام الرأي العام.

## الفصل الثامن

### الفكر السياسي عند بوزانكيت





## الفصل الثامن

### الفكر السياسي عند بوزانكيث

فى مؤلفه عن بوزانكيث يقول الدكتور على عبد المعطى أن بوزانكيث<sup>(٥)</sup>. قد تناول آراء جان جاك روسو، وأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى، وقد رأى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية. وقد قرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الروح الكلية أو الذات العامة فى مجال الكل السياسى تبدى لنا فى صورة مايسمى بالارادة العامة General Will.

ويقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى الاتجاه الكلى الذى ينظر الى الانسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الانسان الذى يتبع الارادة العامة وليس منفعته الخاصة، بمعنى أن الانسان الذى يكون الدولة هو الانسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الارادة العامة، وترتفع الى مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى الى حد الارتفاع الى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى<sup>(١١٠)</sup>.

يقول بوزانكيث: «ان الحكم الذاتى لايمكن تفسيره الا اذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد، أى الا اذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعنى آخر الا اذا اتحدت ارادته مع الارادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيث اننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر، وهذا هو ما عيناه حينما قلنا بأن ارادتى لاتكون كاملة وكلية الا اذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالارادة العامة<sup>(١١١)</sup>».

(٥) فيلسوف انجليزى ولد سنة ١٨٤٨ وتوفى ١٩٢٣.

ان الارادة العامة عندما تتغلغل فى فرد فانها تخلصه من وحدانيته وعزله وانفصاله وترفعه الى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيث فى الفرق بين الارادة العامة واردة المجموع:

ان التمييز بين ذلك التجمع من الارادات وبين الارادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية.

فالمعقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع، ويرى بوزانكيث أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم، من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك. فبينما الحشد ليس الا تجمعا، يكون التنظيم - كالجيش مثلا - تنظيما تسرى فيه الارادة العامة، بمعنى آخر ان ارادة الجميع وهى اضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الارادة العامة وهى كلية، هى طابع الشئ المنظم<sup>(١١٢)</sup>.

وقد رأى بوزانكيث أن لكل مؤسسة غرضا، وأن هذا الغرض انما هو تعبير عن العقل الجماعى Collective أو العقل الاجتماعى Social، فالمؤسسات ليست سوى مبادئ أو أفكاره يتمثل فيها أحد وجوه العقل، أو الغرض الجماعى أو الاجتماعى، وهذا العقل هو رابطة العقد، أو النقطة الوسط بين العقل العام، والعقل الفردى الذى يمكن تحليله الى: سمات ينبغى أن تكون كل واحدة منها حالة فردية لبدأ عام<sup>(١١٣)</sup>.

وبوزانكيث يرمى بذلك الى أن كل وظيفة يؤديها الفرد، انما هى مظهر من مظاهر أحد المبادئ العامة، ومن ثم فهى مظهر من مظاهر العقل الجماعى أو الغرض الجماعى.

وهكذا فان الفرد حينما يقوم بعمل ما فى احدى المؤسسات، فانه بذلك يشارك فى تحقيق الغرض الاجتماعى، أو يشارك فى الارادة العامة، وهو يسمى

هذه الإرادة العامة بإرادة الفرد الحقيقة Real تميزاً لها عن إرادته الواقعية Actual أو إرادته الخاصة Particular، كفرد مجرد<sup>(١١٤)</sup>.

وتأسيساً على ذلك فإن الفرد حينما يؤدي واجباته تجاه المؤسسة التي هو عضو فيها سواء كانت هذه المؤسسة شركة تجارية، أو دولة، أو أمة، فانه بذلك يتطابق فكراً وعملاً مع الإرادة العامة، وتحقق له حريته التي ينشدها<sup>(١١٥)</sup>.

ويقول بوزانكيث - أخذاً بمفهوم روسو - أن هناك نوعين من الحرية، الأولى: هي الحرية الطبيعية، وهذه هي حرية الذات الأنانية التي تحيا تماماً بدوافعها الطبيعية.

والثانية هي الحرية المتحضرة أو الأخلاقية، وهذه حرية الذات المعنية أو العاقلة.

ويذهب بوزانكيث الى أبعد من ذلك فيقول: ان الحرية هي تحقيق للذات الحققة، وهي أن نحيا أفضل حياة لنا، ونكون نحن والكل واحداً. ان الحالة الكاملة للحرية - في رأى بوزانكيث - هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون، كما أن الإرادة الحرة هي تلك التي نريد ذاتها. ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية، وانما تكون مثالية رمعونية وعاقلة<sup>(١١٦)</sup>.

ويرى بوزانكيث أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية، أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنية، وذلك للارتقاء بها، ولو بالقوة، عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية.

ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيث، والذي تفرضه علينا الإرادة العامة، ما هو الا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها الى الحرية الحقيقية.

وعن هذا القسر يقول بوزانكيث: «... وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائنا معقولا، هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى بمعنى آخر فإن القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى تترابط وترتبط بين الدولة وبين الإرادة الحقة فى رباط كلى موحد»<sup>(١١٧)</sup>.

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد - كما يرى بوزانكيث - هى تحقيق الحياة الأحسن\* والحياة الأحسن هذه تكون متحققة فى الشعور، ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة، وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط متحرك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن اليس من الممكن أن ينحرف الشعور المنعزل عن خط السير العام أو الكلى، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام؟ يجب بوزانكيث هنا: نعم قد يحدث هذا، لذلك لا بد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية.

ومن ثم نجد بوزانكيث يقرر أنه لا بد أن يتوافر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية، والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين.

والخلاصة أن بوزانكيث قد رأى أن القسر أو العقاب. أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة.

إن كل فعل للدولة - كما يرى بوزانكيث - هو أساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية أو الإرادة العقلية، ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء

---

(١١٧) يقول بوزانكيث يجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن لأن اعتمادنا كله منصب على النطلق الأساسى للطبيعة الانسانية من حيث هى عاقلة.

أكان متضمنا فى نسق الحقوق، أم كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة  
للارادة الحقيقية الكلية عند بوزانكيث<sup>(١١٨)</sup>.

تعقيب:

يذكر الدكتور على عبد المعطى<sup>(١١٩)</sup> أنه بعد صدور الطبعة الأولى من كتاب  
بوزانكيث عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد عديدة، لخصها  
بوزانكيث فى ثلاثة أوجه رئيسية، ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية، من هذا  
الكتاب، وهى:

أولا : أن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيث ضيقة وجامدة وغير مرنة.  
ضيقة لأنها وان طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدول القومية  
ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من  
المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة، سواء أكانت امبراطوريات أو  
حكومات فيدرالية، أو حكومات ذات نظام برلمانى.

وغير مرنة، لأنها تذهب الى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم الا  
عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية، أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن  
ثبت أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن  
الارادة العامة.

ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول: «ان نظريته غير ضيقة بل على  
المعكس، فهى واسعة كل الاتساع. ان الارادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو  
الدولة القومية، وانما يمكن أن تمتد الى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا  
بوزانكيث بالفعل - كما يذكر الدكتور على عبد المعطى - لا يتوقف عند النوع  
الانسانى أو حتى عند فكرة الانسانية، بل يجعل العقل ينتقل من هذه الى تلك  
الى أن يتوصل الى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق.

أما بخصوص أن نظرية بوزانكيث غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبر عن الإرادة العامة، فالتناجد بوزانكيث يرد على ذلك بقوله: إن كل النظم المشابهة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد الى آخر.

ثانيا : ان نظرية بوزانكيث سلبية تقوم على مبدأ ازالة العوائق أو اعاقا الموانع Principle of the Hindrance of Hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيث فى سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وفى سبيل تحقيق هدفها النهائي، وهو الحياة الأحسن، تعمل على ازالة المعوقات التى تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف.

ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول: «ان كل سلب يتضمن بالطبع جانبا ايجابيا، وأن الفصل بين السلب والايجاب لا معنى له، اننى حينما أمنك عن اتيان شيء، وانما أوجهك لسلك ايجابى مضاد لما أمنك عنه فى نفس الوقت.

ثالثا - ان نظرية بوزانكيث فى الدولة عقلية الى حد بعيد.

والرد على هذا النقد بديهى، لأن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية الا اذا كانت مثالية وفكرية، والا اذا تغلفت الروح فى ثنائياها. يقول بوزانكيث: «ان الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطرة وأساس كل نزاع.

ومن هنا يخلص بوزانكيث بعد رده على أوجه النقد الى أن نظريته، كما وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة صحيحة.

الا أن التسليم بصحة نظرية بوزانكيث لا يجعلها تخلو من بعض المآخذ، التى تتمثل فيما يلى:

١- جمل بوزانكيث لكل فرد ارادتين، احدهما هى الإرادة الواقعية، أى الإرادة الخاصة للفرد، والثانية هى الإرادة الحقيقية، أى تلك الإرادة التى تطابق

الإرادة العامة ولكن لا يمكن تبرير هذه العملية على أساس واقعي، فالحالة الوحيدة التي يمكن أن يكون للفرد إرادتان هي حالة الشيزوفرانيا، أي انفصام الشخصية، وهي حالة مرضية شاذة لا يجوز اتخاذها مقياساً في البحث العلمي السليم.

وحتى في حالات الارتباك والتردد، الناجمة عن عدم القدرة على الاختيار والحسم، لا يكون للفرد إرادتان، لأن التردد لا ينتج عن تصارع الإرادات بقدر ما ينشأ عن انعدامها على وجه الإطلاق، فالفرد الذي يتردد ويحار في الاختيار، يفعل ذلك لأنه لم يستطع بعد أن يكون لنفسه إرادة جاسمة، تعرف ما تريد وتسعى إليه.

٢- يرى هوزانكيت أن حرية الفرد تتحقق تلقائياً حينما يقوم بواجباته نحو المجتمع، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الواجبات - أي واجبات وظيفته - تتعارض مع أهدافه ورغباته الشخصية أم لا.

وهنا بالطبع كلام غير صحيح. فالجندى الذي يأمره الحاكم بإطلاق النيران على جموع شعبه المحتشدة، لا يمكن أن يشعر بالحرية وهو يؤدي واجبات وظيفته. بل إن الجندى المبرى الذي يقتل الشعب البوسني - بما فيه من أطفال ونساء وضيوخ - من أجل قضية لا يؤمن هو بها لا يمكن أن يكون قد أحس بأنه يتصرف تصرف الأحرار وهو يقوم بواجبات وظيفته التي تتصادم بشكل صريح وواضح، مع حقيقة أحاسيسه، وإرادته الخاصة.

فليس من المأثم إذن أن كل من يشغل وظيفة يحس بالرغبة الذاتية في أدائها، فإذا ما أجبر الإنسان على أداء وظيفة لا يرغب فيها فلا يكون ذلك إلا إجباراً له على العمل ضد إرادته. والقول بأن المرء في هذه الحالة لا يعمل ضد إرادته، بل وفقاً لإرادته الأخرى المشتقة من وظيفته، إنما هو قول متعسف لا يقبله العقل، ولا يستigne المنطق.

## هوامش الفصل الخامس والسادس والسابع والثامن

(١) يحيى هويدى، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية،

١٩٦٨) ص: ٩٠.

وكذلك، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢١٤.

وكذلك، ملهم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٢٦.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٢١٦.

(٣) عبد الرحمن بدوى، امتزاج كانط - فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة

المطبوعات، ١٩٧٩) ص: ٥.

(٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٥) علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(٦) كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،

١٩٥٣) ص: ١١.

(٧) على عبد المطلب محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية،

١٩٩٣) ص: ٤٤٩.

(٨) المرجع السابق، ص: ٤٦٧ - ٤٦٩.

(٩) عبد الرحمن بدوى، امتزاج كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص: ١٢.

(١٠) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ١٥.

(11) Word, A Study of Kant, 1922, p: 82.

نقلاً عن: علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(١٢) روى الدكتور على عبد المطلب أن هذه الفكرة الكانطية هامة جداً فى تسييس الدول

وتحديد مساراتها، وهى فكرة قديمة تعود الى أرسطو ذاته.



- على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٤٦٤ -

٤٦٥

(١٣) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ١٦.

(١٤) عبد الرحمن بدوي، اماتويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص:

١٢٢.

(١٥) زكريا ابراهيم، كانط أو فلسفة النقدية، ط٢ (القاهرة: دار مصر، ١٦٧٢) ص: ٥٧.

(١٦) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ٢١.

(١٧) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ٢٤.

(١٨) نفس المرجع، ص: ٤٨.

(١٩) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون الى جون ديوي - حياة وآراء أعظم رجال

الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشمشع (بيروت: مكتبة

المعارف، ١٩٧٢) ص: ٤٨٧.

(٢٠) وقد أطلق كانط على هذه القوانين اسم الضمير.

- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p: 259.

(٢١) كانط، نقد العقل المجرد، ص: ٢٥٩. نقلا عن:

عماد عبد السلام رؤوف، كانط - ملامح حياته وأعماله الفكرية (بغداد: دار الحرية

للطباعة، ١٩٨٦) ص: ٥٠.

(٢٢) ت. د. ولدنه لغة السياسة، ص: ٨٧ نقلا عن:

ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٣٣٤، وكذلك:

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٥٣، وكذلك:

هرزفاند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٢٥.

- (٢٣) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل، مرجع سابق، ص: ٨٤.
- (٢٤) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٤٥١.
- وكذلك: عبد الرحمن بدوى، امانويل كانت، مرجع سابق، ص: ٩٤-٩٥.
- (٢٥) عماد عبد السلام رؤوف، كانت، مرجع سابق، ص: ٥٢.
- (٢٦) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حميدى محمود (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢) ص: ١٦٧.
- (٢٧) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣١٦.
- (٢٨) نفس المرجع، نفس الموضع.
- (٢٩) كانت، فكرة عن التاريخ الكلى: "أو العام - من وجهة نظر عالمية، ١٧٨٤.
- أصل هذا المقال فى المجلد الثامن من مجموعة مؤلفات كانت الألمانية، برلين وليبتك ١٩٦٢ عند الناشر فلتردى جرويتز. وقد قام بنقلها الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى باسم «نظرة فى التاريخ العام بالمبنى العالمى» والحقها بكتابة «التقد التاريخى» الصادر بالقاهرة سنة ١٩٦٢، ص: ٢٨٥-٢٨٦.
- وهى ترجمة كاملة محققة.
- (٣٠) المرجع السابق، ص: ٢٨٧.
- (٣١) المرجع السابق، ص: ٢٩٠.
- (٣٢) عماد عبد السلام رؤوف، كانت، مرجع سابق، ص: ٨١-٨٢.
- (33) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit., p: 117.
- وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ١٤١.
- (٣٤) هنرى د. ليكن، عصر الأيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣) ص: ٦٣-٦٤.

(٣٥) أسس جيرمي بنتام - ١٧٤٨ - ١٨٣٢ - المدرسة النفعية، التي كانت أحد انبعاثات  
الهامة التي أثرت على الفكر الديمقراطي، وقد أرست هذه المدرسة القانون  
والدولة والحرية على أساس نفعي.

- أكرم بدر الدين، الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية (بيروت: دار الجوهرة،  
١٩٨٦) ص: ٤٩.

(٣٦) مارسيل بريلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٨.

(٣٧) ويظهر هنا أثر روسو.

نفس المرجع، نفس الموضوع.

(٣٨) اسكندر غنم، أسس التنظيم السياسي، دراسة تأصيلية مقارنة (القاهرة: دار الهدى  
للطباعة، ١٩٧٣) ص: ٥٨.

(٣٩) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:  
١٠٩ - ١١٠.

(٤٠) محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية (القاهرة: المكتبة الحديثة،  
١٩٦٣) ص: ٦٧.

(٤١) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:  
١١٠.

(٤٢) محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية - مرجع سابق، ص: ٦٨.

(٤٣) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٥.

(٤٤) حسين فوزى النجار، الفكر السياسي الحديث (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)  
ص: ٦٠.

(٤٥) وهنا يظهر أثر أيضا في القول بعدم فصل السلطات.

بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٤٦) وكان يتمم يرى أن ما يضيق علاقات الأفراد بعضهم ببعض هو «العلم» الذى ينمى الشخصية الفردية ويدعوها الى التصرف تصرفا حسنا.

مارسيل برهلو، جريج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٨٩.

(٤٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(48) Bentham, A Fragment on Government.

تقلا عن: عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٧٧- ٢٧٨.

(٤٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٥٠) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى - من هنا البحث.

(٥١) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى - من هنا البحث.

(٥٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٤.

(٥٣) نفس المرجع، ص: ٤١٦.

(٥٤) جورج سيابن، تطور الفكر السياسى، ج١، ص: ٨٠١.

(٥٥) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(56) Hegel, The Phenomenology of Mind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols (N.Y. Macmillan Co., 1910). P: 131.

وكنذك: هيجل، ظاهرات الروح، ترجمة محمد فتحي الشنيطى، مجلة تراث الانسانية،

المجلد الثانى، العدد التاسع «القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة،

سبتمبر ١٩٦٤) ص: ٧٢٥.

- (٥٧) نازي اسمايل حسي، الشعب والتاريخ وهيجل، مرجع سابق، ص ١٢٣
- (58) Hegel 'Ophilosophy of Right,' Translated by T.H. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942). P: 132.
- (٥٩) زكريا ابراهيم، هيجل أو المثالية المنطقية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠) ص ٣٦١.
- (٦٠) نفس المرجع، صفحات: ٣٩ - ٤٠.
- (٦١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام (القاهرة: الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص: ٧.
- (٦٢) هربرت ماركيز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩) ص: ٢١٩.
- (63) Hegel, The Philosophy of History, Trans. J. Sibree (N.Y: The Colonial Press, 1899). P: 26.
- (64) Ibid., p: 57.
- (65) Ibid., p.: 61
- (٦٦) هربرت ماركيز، العقل والثورة، مرجع سابق، ص: ٢٢١.
- (67) Hegel. Philosophy of History, op. cit., P: 65.
- (68) Ibid., p. 63.
- (69) Ibid., p. 66.
- (٧٠) جورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٥٢.
- (٧١) جورية مجاهد، الفكر السياسي، المرجع السابق، ص: ٢٥٣.
- (٧٢) يوترواند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص.

- (٧٣) على عبد المطلبى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٦.
- (٧٤) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦١. وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٨١.
- (٧٥) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٤٣.
- (76) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.
- (٧٧) جان نوسار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٦.
- (٧٨) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، دراسة فى الفكر الألمانى الحديث (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص: ٥٨.
- (79) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 158.
- وكذلك: محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧) ص: ٩٨.
- (80) Hegel, Philosophy of History, op. cit., p: 49.
- (٨١) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٤٢.
- (٨٢) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٤.
- (٨٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤٥٤.
- (٨٤) جان نوسار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٤.
- وكذلك: محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عن الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٦.
- (٨٥) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٤. وكذلك عبد الفتاح العلوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٨.
- (٨٦) على عبد المطلبى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٠.

(٨٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكنيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢٩.

(88) Dunning, Political Theories, p: 162.

ونقلا عن: علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣٧٧.

(٨٩) علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص: ٣٧٨.

(٩٠) امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٦)، ص: ٩٨ وكذلك (٩١) زكي زكريا، فلسفة هيجل، المجلد الثاني، فلسفة الروح، ترجمة امام عبد الفتاح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٣)، ص: ١٠٠.

(٩١) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون)، ص: ٩٩.

(92) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.

(٩٣) محمد عبد المعز نصر، في الدولة والمجتمع (الاسكندرية: مطبعة الجماعة، ١٩٦٣)، ص: ٩٥.

(٩٤) نفس المرجع، ص: ٩٦.

(95) Hegel, The Philosophy of History, op. cit., p: 66.

(٩٦) عبد الفتاح المدني، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(٩٧) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

(٩٨) عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٩٩) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٩٦.

(١٠٠) سيابن، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٧٤.

(١٠١) عبد المعز نصر، في الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٣.

(102) Hegel, The Philosophy of History, op. cit., p: 67.

(١٠٣) عنة المزن نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٤.

(١٠٤) سبان، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٧٥.

(١٠٥) نفس المرجع السابق، ص: ٨٧٦.

(١٠٦) على عبد المطلبى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٥.

(١٠٧) ليزيد من التفصيل راجع: عبد المزن نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص:

١١٠ وما بعدها.

(108) Ernest Barker, *Reflections on Government* (Oxford: Macmillan, 1958), P : XIV.

(109) Lindsay, Hegel, in *Social and Political Ideas of the Ago of Reaction and Reconstruction*, p: 54.

ونقلا عبد المزن نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١١٥.

(١١٠) على عبد المطلبى محمد، بوزانكىث وقمة المثالية فى المجتمع (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣) ص: ١٧١.

(١١١) نفس المرجع، ص: ١٧٥.

(112) Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of the State*, p: 105.

(113) Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of the State*, op. cit., p: 109.

(114) Ibid., P: 110.

(115) Ibid., p: 111.

(116) Ibid., p: 136.

ونقلا عن على عبد المطلبى محمد، بوزانكىث، مرجع سابق، ص: ١٧٣.



(١١٧) على عبد المطلب محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص: ١٧٤.

(١١٨) لمزيد من التفصيل، انظر:

على عبد المطلب محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص: ١٧٧ وما بعدها

(١١٩) المرجع السابق، صفحات: ١٨٦ - ١٨٨.



الفصل التاسع  
أثر الفكر السياسى الحديث  
فى النظم المعاصرة

## الفصل التاسع

### أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة المعاصرة

تمهيد:

لقد اتخذت نظرية الإرادة العامة - كما قال بها روسو - أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواه. فإذا فهمنا هذه النظرية على أساس الإيمان بـقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى. أما إذا فهمناها على أساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج النظام الديكتاتورى والتسلط الفردى.

وهذا ما يتناوله الباحث بالدراسة من خلال عرضه لهذا الفصل.

أولاً : الإرادة العامة وأثرها على الأنظمة الديمقراطية :

يرى الدكتور مله بدوى أن نظرية الإرادة العامة كان لها أثرها العميق فى الوثائق والدساتير التى ظهرت بعد كتابتها، وأن بعض هذه الوثائق قد صدرت متضمنة بعض عبارات «لوك» و «مونتسكيه» و «روسو»، بل إن بعضها قد استند إلى أفكار هؤلاء الفلاسفة، بوصفها هدفاً ينبغى على كل نظام سياسى أن يعمل على تحقيقه<sup>(١)</sup>. وقد ظهر ذلك واضحاً فى :

١ - الوثائق والدساتير والنظم الأمريكية :

لقد ساءت العلاقات فى أواخر القرن الثامن عشر بين إنجلترا ومستعمراتها الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطى بأمريكا الشمالية. فقد كان عزيزاً على سكان تلك المستعمرات ألا يتمتعوا بالحرىات الإنجليزية وقد كانت ثمرة جهاد أجدادهم.

ثم أن النابهين من هؤلاء السكان كانوا قد قرأوا كتابات لوك ومونتسكيه وروسو، فأمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لا تنتزع. فلما أعلنت

المستعمرات اثلاث عشرة استقلالها فى يوليو سنة ١٧٧٦ تضمنت وثيقة اعلان الاستقلال. دياجة تعبر تعبيرا صادقا عن أفكار لوك وروسو اذ جاء فيها :

لقد خلق الناس جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع، من هذه الحقوق، الحياة والحرية والسعى لبلوغ السعادة. ولقد نشأت الحكومات لتصون لهم هذه الحقوق، مستمدة سلطانتها من رضا المحكومين، فاذا ما أصبح نظام الحكم خطراً يهدد بلوغ هذه الغاية، كان للشعب -- بل يتعين عليه -- أن يعدل فى هذا النظام او يلغيه، ويقيم له حكومة جديدة تكفل له السلام والرفاهية<sup>(٢١)</sup>.

ومن الواضح أن حق الثورة الذى أكده جون لوك، يجد هنا تعبيراً لامعاً قوياً، أنه فى هذا المجال يستعمل كدعامة ليس فقط لتغيير أسرة مالكة، كما حدث فى ثورة ١٦٨٨ فى إنجلترا، وإنما لانشاء شخص دولى جديد بكل ما يتطلبه ذلك من سلطات.

ولقد أصبحت المستعمرات - بعد اعلان استقلالها - دولة مستقلة، وعاشت بعد ذلك - ابتداء من الخامس عشر من نوفمبر ١٧٧٧ - فى نظام الدول المتعاهدة. ولكن هذا النظام لا يوفر للدول المنضمة اليه الا قدراً قليلاً من الاندماج، فكان طبيعياً أن تملأ الضرورات السياسية على هذه الدول فترا قليلاً من الاندماج، وهكذا اتحدت فى دولة واحدة، دولة اتحادية، ووضع الدستور الاتحادى عام ١٧٨٧ وهذا الدستور هو الذى يحكم الولايات المتحدة الأمريكية الآن بعد أن دخلت عليه عشرات التعديلات. وكان طبيعياً أن يكون معه عدد من الدساتير الداخلية للدويلات، بواقع دستور لكل دولة<sup>(٢٢)</sup>.

وضمامنا لتحقيق الحرية فى الوثائق والنظم الأمريكية فقد تضمن كل دستور من الدساتير الداخلية جزءاً يسمى «بقاتون الحقوق» Bill of Rights، يعد الحقوق والحريات العامة التى يتمتع بها الأفراد، حقوقاً طبيعية لصيقة بشخص

الانسان، على اعتبار أنها أسبق في وجودها من الدولة بحكم أنها تأتي من الطبيعة ذاتها، وتعلو في القيمة الدستورية على القانون الوضعي.

وقد كانت ولاية «فرجينيا» أسبق الولايات في هذا المضمار، فضمنت دستورها الصادر في الثاني ٢٠ من يونيو ١٧٧٦ إعلانا للحقوق أكد الحريات الفردية على أساس أنها حقوق طبيعية أسبق في النشأة من الدولة، فجاء في مادته الأولى :

«أن الناس جميعا يولدون أحرارا متساوين، يتمتعون بحقوق طبيعية خالدة لا يستطيعون النزول عنها، وهذه الحقوق هي الحياة والحرية وحق التملك والبحث عن التقدم والأمن»<sup>(٤)</sup>.

وقد رددت معظم الدساتير هذه المبادئ، فدستور «ماساشوستس» مثلا، الذي صدر عام ١٧٨٠ نجد في مقدمته إعلانا للحقوق، بصرح في قوة :

«أن الناس جميعا يولدون أحرارا ومتساوين، وأن لهم حقوقا طبيعية، أولية ولا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق : حق التمتع بحرياتهم والدفاع عنها، وحق اكتساب الأموال والحفاظة عليها، والبحث عن التقدم والأمن وما يكفلهما وأن أهداف أى نظام وأى حكومة تتمثل في كفالة وجود المجتمع السياسى والسماح للأفراد الذين يكونونهم بالتمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن ودعة - وفى كل مرة لا يتحقق فيها أى من هذه الأهداف فإن الشعب يملك حق تغيير الحكومة...»<sup>(٥)</sup>.

انها بذاتها أفكار جون لوك، وجاك روسو، حقوق طبيعية خالدة، أسبق في النشأة من الدولة، تتبع من طبيعة الانسان ذاتها، فلا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها، وواجب الدولة الأول هو الحفاظ عليها.

ولقد تأثر واضعو دستور الولايات المتحدة غاية التأثير بفكرة مونسيكيه عن فصل السلطات، فجاء كيان الحكومة فيه مستجيبا تماما لتلك الفكرة. ففي هذا

نَدستور يستقل البرلمان بالتشريع، وينفرد الرئيس بالوظيفة التنفيذية، ولا سلطان لأى منهما على الآخر<sup>(٦)</sup>

وقد تأثر هؤلاء - أيضاً - بنظرية روسو فى الإرادة العامة، فنجد فى دستور ماساشوستس مثلاً أن السلطات كلها يملكها الشعب - أصلاً - وتنتج منه .. وأن الحكام جميعاً مسئولون أمامه فى كل لحظة<sup>(٧)</sup>.

## ٢- الوثائق الدستورية الفرنسية :

إذا كان إعلان الاستقلال الصادر عن المستعمرات الإنجليزية فى أمريكا يسمى فى عديد من المؤلفات بالثورة الأمريكية، فإن الثورة الكبرى التى قامت فى فرنسا عام ١٧٨٩ هى أكثر الثورات - فى عصرها - جذارة بهذا الاسم، فهى بحق ثورة، و«ثورة سياسية كبرى»، امتدت آثارها إلى كل أنحاء القارة الأوربية بل إلى ما وراء القارة الأوربية أيضاً.

وقد منح رجال هذه الثورة فى صياغة أفكار لوك ومونتسكييه وروسو فى شكل مبادئ عامة أو دعوها وثيقة «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الإعلان «الجمعية الوطنية» فى ٢٧ أغسطس ١٧٨٩، وأصبح فيما بعد جزءاً من الدستور الصادر فى ٣ سبتمبر سنة ١٧٩١<sup>(٨)</sup>. ولقد جاء فى هذا الإعلان<sup>(٩)</sup> :

\* المادة الأولى : يولد الناس ويظلون أحراراً ومتساوين فى الحقوق، والتفاوت الاجتماعى لا يمكن أن ينهض الا على أساس المنفعة العامة.

\* المادة الثانية : أن هدف كل مجتمع سياسى هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة التى لا يمكن أن تسقط بالتقادم، وهذه الحقوق هى الحرية والملكية، والحق فى الأمن وفى مقاومة الجور.

\* المادة الثالثة : أن كل سيادة تتركز أساساً فى الأمة، فلا تستطيع أية هيئة أو أى فرد أن يزاول أى سلطة لا تصدر عنها صراحة.

\* المادة الرابعة : ان الحرية هى القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير، أى أن مزاوله كل انسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها، الا تلك التى تضمن للاخريين التمتع بنفس الحقوق وأن هذه الحدود لا يمكن أن تتحدد الا بقانون.

\* المادة الخامسة : ان القانون ليس له الحق أن يمنع سوى الاعمال الضارة بالمجتمع وكل ما لم يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يجبر انسان على عمل ما لم يأمر به القانون.

\* المادة السادسة : ان القانون هو تعبير عن الارادة العامة. وكل المواطنين لهم الحق فى المساهمة بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم فى وضعه، والقانون يجب أن يكون واحدا بالنسبة للجميع، سواء فيما يحمى أو فيما يعاقب. وكل المواطنين بحكم مساواتهم أمام القانون متساوون فى امكان الوصول إلى كل المراتب والوظائف العامة تبعا لكفائتهم، ودون أى تمييز بينهم الا على أساس فضائلهم ومواهبهم.

\* المادة السابعة : لا يتهم انسان ولا يقبض عليه ولا يسجن الا فى الأحوال المحددة فى القانون، وطبقا للإجراءات التى قررها. وهؤلاء الذين يستعيدون أو يصدرن، أو ينفذون أوامر تحكيمه يجب أن يعاقبوا، ولكن كل مواطن أستدعى أو قبض عليه طبقا للقانون يجب عليه أن يطيع فوراً، ويعد مذنباً اذا قاوم.

\* المادة الثامنة : ان القانون يجب أن يضع العقوبات التى يبين بوضوح أنها لازمة ولا يمكن أن يعاقب انسان الا طبقا لقانون قائم، أصدر قبل الجريمة، ويطبق فى الحدود الشرعية.

\* المادة التاسعة : ان كل انسان تفترض فيه البراءة حتى تعلن ادانته. فاذا كان



من المسمى أن يقبض عليه، فإن كل شدة لا تتطلبها ضرورة التحفظ على شخصه يجب أن يعاقب عليها القانون بقوة.

\* المادة العاشرة : لا يمكن أن يضار انسان بسبب آرائه، حتى الدينية منها، ما دام أن أعلانيها لا يعكر النظام العام الذي أقامه القانون.

\* المادة الحادية عشر : أن التداول الحر للأفكار والآراء حق من أئمن حقوق الانسان، فكل مواطن يستطيع أن يتكلم، ويكتب، ويطلع بحرية، غير أنه يسأل عن سوء استعمال هذه الحرية في الحالات المحددة بالقانون.

\* المادة الثانية عشر : أن صيانة حقوق الانسان والمواطن تقتضى قيام سلطة عامة. ولذا فإن تلك السلطة تقوم لصالح الجميع، وليس للمصلحة الخاصة لأوئك القائمين عليها.

\* المادة الثالثة عشر : للمحافظة على السلطة العامة، ولنفعقات الادارة، فإن الضرائب العامة ضرورية. ويجب أن تقسم بين المواطنين طبقاً لقدراتهم.

\* المادة الرابعة عشر : للمواطنين الحق في أن يقرروا بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم ضرورة الضريبة العامة، وأن يوافقوا على فرضها بحرية، ويراقبوا انفاقها، ويحددوا سرعها، ووعاءها، وطرق تحصيلها ومدتها.

\* المادة الخامسة عشر : للمجتمع الحق في أن يحاسب كل موظف عام عن ادارته.

\* المادة السادسة عشر : ان كل مجتمع لا يضع ضمانا للحقوق، ولا يفصل بين السلطات هو مجتمع ليس له دستور.

\* المادة السابعة عشر : لما كانت الملكية حقاً مصوناً مقدساً، فإنه لا يجوز أن يحرم أحد من ملكه، الا اذا اقتضت ذلك ضرورة عامة ملحة، على أن يعرض تعويضاً عادلاً.

\* المادة الثامنة عشر : أن من حق كل أنسان أن يصنع أو يبيع أو ينقل كل أنواع الانتاج.

وإذا دققنا النظر فى مواد هذا الاعلان نلاحظ.

أولاً : أن أفكار جون لوك ماثلة بوضوح فيما يلى :

١- ان حق الثورة - الذى اعترف به للشعب اذا اخل الملك بشروط العقد ماثل فى المادة الثانية التى تجعل من الحقوق الطبيعية للانسان : حق مقاومة الجور.

٢- ان فكرته عن أن الافراد لم ينزلوا - عندما أقاموا المجتمع السياسى - عن كل حرياتهم الطبيعية، وانما عن جزء منها فحسب، لتحافظ لهم الدولة مقابل ذلك على الجزء الباقى، هذه الفكرة نجدها فى المادة الرابعة.

٣- ان فكرته عن وجوب تقييد السلطة التشريعية نفسها بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها فى العقد الاجتماعى، نجدها ماثلة فى المادة الخامسة، التى ترى أن القانون لا يستطيع أن يتضمن ما شاء من القيود على حريات الأفراد، بل يجب أن يقتصر على «منع الأعمال الضارة بالمجتمع» فقط.

٤- ان دفاعه الحار عن حق الملكية وتقديسه لها نجد له صدى واضحاً فى المادة الثانية والسابعة عشرة.

ثانياً : أن الفكر الذى نادى به مونتسكيه نجد أثره فى الاعلان ماثلاً فيما يلى:

١- ان حرية الشعب التى نادى بها مونتسكيه وتحمس لها، نجد صدامها الواضح فى عديد من مواد الاعلان، فى المواد : الرابعة والعاشره والحادية عشرة.

٢- ان مبدأ الفصل بين السلطات، تقرر فى المادة السادسة عشرة وبعبارة

حاسمة : «أن كل مجتمع لا يضع ضمانا للحقوق، ولا يفصل بين السلطات، هو مجتمع ليس له دستور».

ثالثا : أن أفكار جان جاك روسو نجد صداها في هذا الاعلان واضحا فيما يلي :

١- ان اهتمامه بمبدأ المساواة نجد له صدى في أكثر من مادة : فى المادة الأولى، والرابعة، والسادسة.

٢- ان فكرته عن سيادة الأمة تجدها فى المادة الثالثة : «ان كل سيادة تتركز أساسا فى الأمة».

٣- أما عن أهمية القانون، ووضعه كتعبير عن الإرادة العامة، فتجده واضحا بصفة خاصة فى المادة السادسة.

ومن الواضح أن هذا الاعلان قد عبر تعبيرا صادقا عن فكرة الحقوق الطبيعية، تلك الحقوق التى تترتب للفرد بمجرد كونه انسانا، فلا يستمدّها من سلطة ما، ويهدف كل مجتمع سياسى إلى صيانتها.

فقد جاء فى مقدمة هذا الاعلان : «أن ممثلى الشعب الفرنسى يعتبرون أن جهل حقوق الانسان ونسيانها، واحتقارها هى الأسباب الوحيدة للبؤس العام وفساد الحكومات، ولذلك فقد قرروا أن يمرضوا، فى اعلان رسمى حقوق الانسان الطبيعية المقدسة التى لا يمكن التنازل عنها، حتى يكون هذا الاعلان حاضرا فى ذهن كل أعضاء المجتمع السياسى فيذكروهم بدون انقطاع بحقوقهم وواجباتهم، وحتى تكون كل أعمال السلطة التشريعية والتنفيذية محلا للمقارنة - فى كل لحظة - مع هدف كل نظام سياسى ... ولذلك فإن الجمعية الوطنية تعترف وتعلن هذه الحقوق - السابقة - للانسان والمواطن»<sup>(١٠)</sup>.

ومن هنا يتضح أن «الجمعية الوطنية» «تعترف» و «تعلن» ولا «تنتشى». لأن الحقوق الواردة فى الاعلان حقوق تنبع من الطبيعة ذاتها، وليس من

أرادة السلطة الحاكمة. ومن ثم فإن مهمة الجمعية هي «الاعلان» وليس «الإنشاء».

فالاعلان - كما ورد في قواعده - قد رأى في الفرد الحقيقة الأولى في كل مجتمع سياسي، هذا من الناحية الفلسفية. أما من الناحية السياسية، فقد جعل - الاعلان - هدف كل مجتمع سياسي هو خدمة الفرد. ولقد أورد ذلك في مادته الثانية التي جاء فيها : «أن هدف كل مجتمع سياسي هو المحافظة على حقوق الإنسان».

كما يهدف الاعلان إلى الحد من سلطات الهيئات الحاكمة :

أ - ففي مادته الثانية ينصب الاعلان الدولة حاميا لحريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية، وفي مادته الخامسة يحمي الاعلان حريات الأفراد من طغيان السلطة التنفيذية إذ يقول : «أن كل ما لا يمنعه القانون مباح ولا يجوز اجبار أحد على عمل لا يلزمه به القانون»<sup>(١١)</sup>.

ب- وفي مادته الخامسة - أيضاً - يحمي حقوق الافراد من تعسف الهيئة التشريعية نفسها إذ يقول : «أنه ليس للقانون أن يحرم الاعمال الضارة بالجماعة».

وإذا كانت الثورة الفرنسية قد عرفت دساتير أخرى بعد دستور ١٧٩١ الذي اعتبر الاعلان السابق جزءاً منه، وإذا كان دستور ١٧٩٣ ودستور ١٧٩٥ قد تضمن كل منهما اعلاتا للحقوق يختلف في روحه ومضمونه عن الاعلان السابق، فإن اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر في عام ١٧٨٩ تبقى له أهميته الفكرية الكبرى.

فحي الآن ينظر اليه على أنه التعبير الأصل عن فكر الثورة الفرنسية، فهو لم يصلر نتيجة لظروف هوجاء - كذلك التي صاحبت حكم الارهاب ودفعت إلى اصلر دستور ١٧٩٣ - ولم يصلر كرد فعل لحالة القوضى - كلستور ١٧٩٥

- وانما كان تعبيراً أصيلاً عن فكر الثورة - غير متأثر بظروف طارئة تدفع به إلى أقصى اليسار أو إلى أقصى اليمين<sup>(١٢)</sup>.

ويرى الدكتور طه بدوى أن الشعب الفرنسى قد ظل بعد الثورة الفرنسية مؤمناً بحقوق الانسان الطبيعية متطلماً الى مبادئ عام ١٧٨٩ على أنها «الجيل الحرة»، فبعد مضى قرن ونصف على اعلان ١٧٨٩ يحيل رجال عام ١٩٤٦ دياجاة دستورهم إلى مبادئ هذا الاعلان<sup>(١٣)</sup>، اذ تقول مقدمة هذا الدستور :

«أن الشعب الفرنسى ... يؤكد مرة أخرى، وبشكل رسمى حقوق وحرىات الانسان والمواطن التى قررهما اعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩، وهكذا فعل دستور الجمهورية الخامسة الذى صبر عام ١٩٥٨<sup>(١٤)</sup>».

ولقد ذاعت مبادئ هذا الاعلان منتقلة من فرنسا إلى معظم الدساتير الغربية الحديثة، وكان لرجال الثورة الفرنسية فضل جمل «سيادة الأمة» مبدأ للحكم، بعد أن كان مجرد فكرة نظرية، فتصوا عليه فى دساتيرهم، ثم أنتشر النص عليه فى الدساتير الغربية ذات النزعة الفردية، وخاصة تلك التى وضعت فى أعقابها الحرب العالمية الأولى فى أوروبا وغيرها<sup>(١٥)</sup>.

**ثانياً الارادة العامة وأثرها على الانظمة الديكتاتورية :**

اذا كانت نظرية الارادة العامة قد اتخذت لتدعيم سيادة الشعب، فانها قد اتخذت بعد ذلك لتدعيم الحكم المطلق، على أساس ان الحاكم ان جمع فى يده كل اسلطات، فان أمره هنا يعد مشروعاً ما دام أنه يستند إلى ارادة الامة.

من هنا يمكن القول أن أفكار روسو - رغم متاداتها بالحرية والمساواة - قد حوت اخطار الديكتاتورية، وانحراف الحكام باسم الارادة العامة لتنفيذ اغراضهم ضد ارادة الشعب بينما كانوا يهتفون بأن ما يفعلونه هو باسم الشعب، وهو الحرية الحقيقية.

كما ظهر من بين الشعب من يؤيدون هؤلاء الحكام ويضفون عليهم صفاتاً

براقة تنهى الى كارتة، وهى انهم ملهمون، ولا يخطئون، وأنهم جاؤا لانقاذ الشعب - وهذا ما شوهد فى بعض البلاد مثل فرنسا - وإيطاليا، والمانيا، واسبانيا، فى فترات معينة من تاريخها على النحو الذى سوف يعرضه الباحث.

#### ١- فرنسا :

يقدم لنا التاريخ الفرنسى مثالين لنظامين ديكتاتوريين، يقوم كل منهما على أساس نظرية الارادة العامة، ويطلق رجال الفكر الفرنسى على كل منهما وصف «الديمقراطية القيصرية»<sup>(\*)</sup> Democratie Césarienne هذان النظامان هما :

---

(\*) يتلخص نظام الديمقراطية القيصرية فى أمرين :

الأول : أن ثمة رجلا - وهو القيصر Ceaser - قد أصبح بمثابة مسود للشعب وموضع ثقته، ثقة اكتسبها ذلك الرجل بنفوذته الخاص وجهوده الخاصة، أكثر مما يكون قد اكتسبها عن طريق الورثة.

والثانى : أن ثمة شعبا انتابته أحداث تاريخية خاصة، فجعله لا يتوق إلى تولي السلطة سواء بطريق مباشر أو بواسطة ممثلية، فهو - أى الشعب - يلجأ - بعد اجراء استفتاء شعبي - إلى «قيصر» يضع فى يده شؤون الحكم.

فمن الناحية النظرية يعد نظام «القيصرية» صورة من صور الديمقراطية، ذلك لأنه يقوم على أساس الاعتراف بأن الشعب هو صاحب السلطة - أو السيادة - ولكنه أودع هذه السيادة بين يدي الرجل الذى أحرز ثقته وهو القيصر، فايداع الشعب لتلك السلطة أو السيادة بين يديه القيصر إنما يتم بإرادة الشعب، وذلك عن طريق الاستفتاء.

فالاستفتاء الشعبى هو هنا أداة التوفيق بين القيصرية والديمقراطية، والقيصر هو الذى يقوم - سواء بنفسه أو بواسطة أعماله المميين بواسطته - بأعمال الدولة، ولا يفصل بين السلطات العمومية، وبالتالي تتركز السلطة كلها فى يده. كما يعمل على إلغاء الحريات، كحرية الصحافة، وحرية عقد الاجتماعات، وحرية التعليم، وحرية عقد الجمعيات.

ومن الجدير بالذكر أن القيصر يخفى سلطته - المركزة كلها فى يديه - وراء ستار الأنظمة النيابية، أى أنه يضع بجانبه هيئة نيابية منتخبة من الشعب - ولكن الأمر لا يبدو أن يكون سوى مجرد رمز أو صورة وراء سلطة ملكية مطلقة.

=/=

أولاً : النظام الديكتاتوري الذي أقامه نابليون بدمستور ١٣ ديسمبر ١٧٩٩ :

لقد استطاع نابليون أن يستفيد من أفكار روسو عن سيادة الشعب وعن الإرادة العامة ليقيم حكومته المطلقة بعد أن حصل على تأييد الأمة.  
لقد أقام نابليون حكمه المطلق على أساس أن ذلك هو إرادة الأمة، وأنه اذا تكلم عن القانون وجب على الجميع أن يصمتوا لأن القانون يعبر عن الإرادة العامة صاحبة السيادة<sup>(١٦)</sup>.

كما أن نابليون - أيضاً - قد تمكن من اقامة حكومته الديكتاتورية هذه بفضل نفوذه العظيم الذي استمدته من صفته كقائد عظيم منتصر، وبسبب خيبة أمل الشعب في تلك الحرية - التي تمخضت عنها دساتير الثورة الديمقراطية -

=/=

كما أن الاستفتاء الشعبي - الذي كان يتم بمقتضاه ليداع الشعب لتلك السلطة بين يدي القيصير - لم يكن في الواقع - على حد تعبير بارتملي - سوى مجرد مهزلة، فالاستفتاء في ظاهرة يتطوى على معنى الاحترام للمبدأ الديمقراطي، إذ أن القيصير يعترف بالتجاهل للاستفتاء بأنه يستمد سلطته من الشعب، ولكن الواقع يؤكد أن ذلك الاحترام ماهو الا أمر نظري صوري، فالديمقراطية القيصرية كما عرفت في فرنسا لم تحترم إرادة الشعب الا ظاهرياً وذلك لما يلي :

- ١ - لم تنظم الديمقراطية القيصرية مسألة سرية التصويت تنظيمياً جلياً.
- ٢ - لم يكن موضع الاستفتاء الخيار بين نوعين من أنواع الأنظمة الحكومية. ولكن كاد موضوع الخيار هو بين حكومة ولا حكومة، أي بين النظام والفسوصي، من أجل ذلك كان من اللطيف أن تأتي نتيجة الاستفتاء بالموافقة على نظام الحكومة، موضع الاستفتاء.
- ٣ - أن الاستفتاء كان يضع المواطنين عادة أمام أمر واقع، فدمستور السنة الثامنة مثلاً نفذ فعلاً قبل الاستفتاء بسنة اسابيع.

ولكن على الرغم من أن النظام القيصري لم يكن ديمقراطياً الا في حدود ضيقة جداً الا أنه أفر وأنتج - كما يقول بارتملي - تشريعات ممتازة لا مثيل لها، ففي هذا النظام وضعت فنون القوانين المختلفة التي لا تزال قائمة حتى الآن دون وضع شيء مكاتها حتى اليوم.  
- عبد الحميد متزلي، أزمة الأنظمة الديمقراطية، ط ٢ (الاسكندرية : دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ٥٨ - ٦٠.

والتي انتهت، بسبب تطرفها إلى الفوضى السياسية والادارية والمالية وعدم استتباب الأمن<sup>(١٧)</sup>.

وقد ساعد على توطيد هذا النظام ما أبداه نابليون من مهارة وكفاءة ممتازة كرجل دولة، فلما بدأت تنوالى هزائم جيوشه وبدأت تعود إلى الظهور الأفكار الحرة، أخذت فرنسا تتجه إلى الديمقراطية النيابية.

ثانياً : النظام الديكتاتورى الذى أقامه لويس نابليون<sup>(١٨)</sup> بدستور ١٨٥٢ :

لقد كان هذا النظام أقل تطرفاً من سابقه، ويرجع ذلك إلى أن لويس نابليون لم يكن له مثل ذلك النفوذ الذى كان لنابليون، فقد كان لويس نابليون يستمد ذلك النفوذ من كونه منتخباً من الشعب جميعه، ومن مهارته فى ظهوره فى مظهر المدافع عن حق الانتخاب العام.

كما كان يستمد ذلك النفوذ من الوراثة، أى من حالة المجد والعظمة التى كانت تحيط باسم عمه العظيم نابليون بونابرت، كما مهد لقيام ذلك النظام انقيصرى خيبة أمل الفرنسيين بسبب عدم تحقيق المثل العليا التى قامت من أجلها ثورة ١٨٤٨<sup>(١٨)</sup>.

ويذكر الدكتور عبد الحميد متولى أنه من أجل ذلك نجد أن فرنسا لا سيما بعد تجربتها لطريقة انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة الشعب - لا البرلمان - بمقتضى دستور ١٨٤٨، وما أسفرت عنه التجربة من قيام حكم ديكتاتورى عام ١٨٥١ إقامة لويس نابليون الذى أُنْتُخِبَ رئيساً للجمهورية، قد عدلت نهائياً من طريقة إختيار رئيس الجمهورية بواسطة الشعب، وأخذت بطريقة انتخابه بواسطة البرلمان أو جمعية نيابة تأسيسية، وذلك هو ما صنعه عام ١٨٧٥ فى انتخاب رئيس الجمهورية الثالثة، وما صنعه عام ١٩٤٦ فى أُنْتُخاب رئيس الجمهورية الرابعة<sup>(١٩)</sup>.

---

(١٧) ابن أخ نابليون.



## ٢- إيطاليا :

سننتقل الآن الى سياسة الدولة الشاملة وديكتاتورية الفاشية<sup>(٢٠)</sup> برعاية موسوليني<sup>(٢١)</sup>، منشئ هذه السياسة في إيطاليا.

وقد ساعد على ظهور الفاشية في إيطاليا أن الشيوعية الروسية اغتصمت فرصة سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية في إيطاليا غداة هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، وما اعقب ذلك من انتشار التذمر بين الجنود المسرحين، والفوضى والاضطراب بين طبقات العمال، وحاولت - أى الشيوعية الروسية - اقامة نظام حكم البروليتاريا في إيطاليا.

وفي هذا الوقت كان بنيتوموسوليني - وهو اشتراكي المذهب - قد تمكن من تكوين عصبة محاربة مكونة من فئات من الشعب، ففيها جنود مسرحون، وعمال، وطلبة، ورجال أعمال، ورجال أدب، وأصحاب املاك وأبناء نبلاء.

وفي عام ١٩٢٢ زحف موسوليني على روما ومعه أربعون ألفا من رجال القمصان السود<sup>(٢٢)</sup>، وبعد أن أجبر حكومة فاكتا Facta على الاستقالة عينه الملك فيتوريو امانويل الثالث Vittorio Emmanuele III، رئيساً للحكومة<sup>(٢٣)</sup>.

---

(\*) كلمة فاشيزم Facisme مستمدة من كلمة Fascio Faisceau ومعناها العصبة أو الاتحاد.

وفي نطاق العلوم السياسية يقصد بكلمة فاشية : الأنظمة الديكتاتورية غير الشيوعية الماركسية وقد ظهر النظام الفاشي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، واتخذ صبغة معينة من ناحية تكوين الدولة واقتصادها على أساس الحرب الواحد، ومن حيث الفلسفة السياسية تتبع الدولة طريقة تركيز السلطة وتجميعها في يد واحدة، وتقديم المجموع على الفرد.

- محمد كامل ليله، النظم السياسية، مرجع سابق، صفحات : ٣٢٩ - ٤٤٤.

(٢٢) ١٨٨٣ - ١٩٤٥.

(٢٣) كان جيش موسوليني - غير الرسمي هنا - يلبس رداء أسود، لذلك أطلق عليهم «رجال القمصان السود».

وقد كان موسولينى يؤمن بالسيادة المطلقة للدولة وبأسبقيتها على الأفراد فى كل المجالات، ولا يكتفى بذلك بل يؤكد أن الأفراد يعتمدون على الدولة فى كل شئ، وأن مصالحهم يمكن التضحية بها من أجل المصالح العليا للدولة، باعتبار أن الدولة هى الهدف الأسمى، فى مقابل الأفراد الذين يعتبرون أن أسمى واجب من واجباتهم هو أن يكونوا أعضاء فى الدولة، حتى يستطيعوا تحقيق ذاتيتهم.

ويتضح مفهوم الشمولية أكثر من عبارة موسولينى التى يقول فيها : « بالنسبة للفاشيين كل شئ فى الدولة، ولا يوجد شئ بشرى أو روحى يمكن أن تكون له قيمة خارج الدولة »<sup>(٢١)</sup>.

وقد كانت الفاشية ترفض حرية الفرد، وتناصبها العداء، لأنها عديمة الفائدة علماً أن الدولة تنظم كل شئ فى الأمة، وهى التى تستطيع أن تقدر مصلحتها العليا - وليست الدولة فى المفهوم الفاشى سوى زعيم الحزب والصفوة الحاكمة التى يختارها بنفسه<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا، وانطلاقاً من مبدأ الدولة الأمة ينتج بشكل منطقى أن كل حياة منفردة أو مستقلة يجب أن تختفى لتحل محلها الحياة الاجتماعية داخل الأمة، ومن ثم فإن علاقات الأفراد أو الجماعات لا يمكن إقامتها بحرية أو خارج إطار الدولة، فكل شئ يجب أن يكون داخل الدولة وبإسالتها، ولا شئ خارجها أو فى مواجهتها وذلك كما أعلن موسولينى.

ولا يعنى ذلك سوى قيام الدولة ذات الصلاحيات الشاملة. إن الدولة هى الإطار لكل شئ فى الحياة العامة، وهى التى تشرف على مختلف النشاطات فى المجتمع : الحياة العائلية والاقتصادية والفكرية والدينية وغيرها. فعلى الدولة أن تتدخل فى كل شئ : داخل العائلة، وفى مختلف النشاطات وحتى تصل إلى داخل الضمائر والأفكار. وبكلمة واحدة « الدولة هى كل شئ »<sup>(٢٣)</sup>.

ومن الطبيعي أن يكون تدخل الدولة بهذه الصورة - فى نظرهم - من أجل مصلحة الأمة، وبذلك فإنها تصبح المحرك الوحيد، والباحث الوحيد عن هذه المصلحة. وهنا تظهر بوضوح أصداء أفكار روسو وتابعيه، ممن قد سوا التدخل المطلق للدولة.

فالدولة - ها - تنظم مجالات العمل وأوقاته وظروفه وشروطه، وتهتم أيضا بمرحلة ما بعد العمل من حيث الراحة والترفية، تجمع الأولاد فى مخيمات تثقيفية ترفيهية أثناء العطلات، وتنظيم للمتزوجين الجدد رحلات لقضاء شهر العسل، كما تهتم - حتى - بشكل القبعات والأزياء<sup>(٢٤)</sup>.

فاذا كان موسوليني فى بداية الأمر قد تعاون مع الأحزاب الفاشية القائمة، ومع البرلمان، فإنه بعد أن توطد مركزه، وأصبح السيد المطلق فى إيطاليا، بدأ يتجاهل هذه الأحزاب، ويهمل البرلمان، ولكن مع الإبقاء على سلطته الدستورية، والمحافظة على دستور الدولة الذى كان ينص على أن الملك يرأس السلطة التنفيذية، وأن البرلمان - مجلس النواب ومجلس الشيوخ - يمارس السلطة التشريعية.

لقد جمع موسوليني كل السلطات فى يديه باعتباره رئيسا للحزب الفاشى، وأنشأ مجلسا أطلق عليه اسم «المجلس الفاشى الكبير» وجعل جميع الموظفين ذوى المناصب الرئيسية فى الحكومة مسئولين مباشرة أمام رئيس الحكومة الذى هو فى الوقت نفسه رئيس الحزب الفاشى، وتحول مجلس النواب الى برلمان يمثل الطوائف المختلفة<sup>(٢٥)</sup>.

وكان هذا النظام الطائفى من أهم صفات النظام الفاشى، فبمقتضاه يقسم الشعب الإيطالى إلى عدة طوائف أو نقابات تمثل أوجه النشاط المختلفة فى الدولة، مثل نقابة الموظفين، وطوائف المشتغلين بالزراعة، والتجارة، والصناعة، وهذه النقابات والطوائف كانت تقدم بيانات بأسماء مرشحيها للبرلمان، ثم يقوم

«المجلس الفاشي الكبير» بدراسة القوائم واستبعاد غير المرغوب فيهم، كما أن الحزب الفاشي هو الذى يقترح القوانين التى تعرض على البرلمان، وأعضاء البرلمان لهم حق مناقشتها فقط لا رفضها<sup>(٢٦)</sup>.

وقد أدى ازدياد قوة النظام الفاشي ذى الحزب الواحد الى سلب سلطة البرلمان وتسريع أعضائه وقام موسوليني بتزوير الانتخابات وادخال نظام التمثيل المهنى على البرلمان عام ١٩٢٩، هذا النظام الذى كان يجعل من النقابات المهنية ويمثلها أعضاء فى خدمة الدولة والحزب، مما أدى إلى القضاء على كل تمثيل سياسى حقيقى وكل محاولة لأى معارضة قانونية<sup>(٢٧)</sup>.

ولكن على الرغم من كل ما تقدم، يمكن القول بأن النظام الفاشي الايطالى، قد اختلف عن غيره من النظم الشمولية فى الدول الأخرى، فقد تمكن كل من الجيش والارستقراطية والكنيسة من الاحتفاظ بشئ من الاستقلال، الأمر الذى مكنتهم من القيام بنوع من المعارضة، والحد من سلطة الحزب الواحد<sup>(٢٨)</sup>.

بالإضافة إلى ذلك كان يوجد المجلس الفاشي الأعلى الذى أنشئ عام ١٩٢٨ والذى كان من سلطته حق تعيين رئيس الوزراء وبناء على قرار هذا المجلس تمت اقالة موسوليني بعد هزيمة ايطاليا عام ١٩٤٣<sup>(٢٩)</sup>.

وبإطلاق الرصاص على موسوليني عام ١٩٤٥ لم تنته الفاشية، بل ظهر ما يسمى بالفاشية الجديدة تحت اسم الاشتراكية الايطالية.

وهى ممثلة فى البرلمان بأقلية ضئيلة، وتلعب هذه الحركة دورا كبيرا بين المنظمات الفاشية فى الدول المختلفة<sup>(٣٠)</sup>.

### ٣- ألمانيا:

لقد كان لهزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى أكبر الأثر فى تدهور حالتها الاقتصادية، فقد خسرت مساحة كبيرة من أغنى أراضيها، وسادت أحوال الطبقة

المتوسطة فيها، وانتشرت البطالة بين العمال، مما عرضها للدعاية البلشفية، كما تعرضت إيطاليا، لأن الشيوعيين وجدوا في القوضى الاقتصادية فرصة سانحة لفرص ديكتاتورية البروليتاريا. ولكن الحزب الاشتراكي القومي<sup>(٥٠)</sup> بزعامة هتلر<sup>(٥١)</sup> سيطر على الموقف، ووقف في وجه الشيوعية، وأعاد النظام في ألمانيا إلى نصابه، ورد إلى شعبها ففته بوطنه الأكبر<sup>(٥٢)</sup>.

والاشتراكية القومية في ألمانيا معناها الايمان التام بالقومية الألمانية، وهي مستمدة أصلا من مبادئ سيكولوجية أكثر مما هي اقتصادية أو سياسية، فمن الناحية النظرية كانت ترى امكان جمع الطبقة العاملة مع طبقات الشعب الأخرى في ظل نظام ديمقراطى.

ومن الناحية العملية، فلم تكن الا ايدولوجية مبدؤها «ألماني للألمان» أى أنها أيدولوجية وطنية متطرفة، لذلك بنى الحزب خطته الاقتصادية على أساس تحقيق الاكتفاء الذاتى، أما خطته السياسية فقامت على اقرار النظام فى الداخل، ومكافحة الشيوعية الروسية واعادة الأراضى التى خسرتها فى الحرب العالمية الأولى<sup>(٥٣)</sup>.

وقد نادى الحزب بفكرة تفوق الجنس الألماني على الأجناس الأخرى، ونادى بمعاداة الجنس اليهودى، معتقدا أن ألمانيا لم تهزم فى الحرب بقوة السلاح، بل بفعل الدعاية اليهودية خلف خطوط القتال، وأن الأزمة الاقتصادية التى حلت بألمانيا بعد الحرب هى من صنع اليهود<sup>(٥٤)</sup>.

وقد بذل الحزب النازى جهودا جبارة لتعليم الشباب الألماني مبادئ القومية

---

(٥٠) الاسم الكامل لهذا الحزب هو «الحزب الاشتراكي الألماني العمالي القومى» ويطلق عليه من باب الاختصار اسم Nazi، كما أن نظام الحكم هناك سمي «النازية».

(٥١) (١٨٨٩ - ١٩٤٥ م).

الوطنية، وكان أهم شيء عند هتلر أن يكون الفرد سليم الجسم، ثم تأتي بعد ذلك تربية الشخصية، تطوير الإرادة، وقطرة الفصل في الأمور، وتحمل المسؤولية، والرغبة في المخاطرة ثم يأتي في المرحلة الأخيرة تربية العقل لأن الدولة الجديدة تحتاج إلى محاربين لا إلى مثقفين. فكلما قل مستوى الذكاء عند المواطنين كبرت إمكانية التأثير فيهم<sup>(٢٤)</sup>.

وكان جهاز الحزب النازي يتألف من مركز رئيسي في برلين، وفروع متعددة في كل بقاع ألمانيا، وكان الحزب يهيمن على جميع منظمات العمال في الدولة. وكان هتلر - ويلقب بالزعيم - يسيطر على الحزب وعلى الحكومة.

وقد استصدر قانونا برلمانيا يمنحه حق إدارة الدولة عن طريق مراسيم حكومية، كما أنه استطاع أن يحصل على أغلبية ساحقة في الريخستاغ، وهو المجلس التشريعي الألماني، وقضى على النظام الفيدرالي الذي كانت تتمتع به الولايات الألمانية، وجعلها خاضعة لحكمه مباشرة، فصارت ألمانيا بحد ذاتها دولة موحدة ذات حكومة مركزية<sup>(٢٥)</sup>.

وقد بدأت هذه الديكتاتورية النازية بالقضاء على كل أثر للديمقراطية، فأعادت تنظيم الحزب الواحد بصورة كفلت سيطرة هذا الحزب على مرافق الحياة الألمانية في درجات متفاوتة من السلطة، متشابكة كلها في نظام هرمي محكم.

ثم لم تلبث أن بدت كل معالم الديكتاتورية ومقوماتها، من حرس للفوهرر زيبولس سرى، ورقابة على الدعاية<sup>(٢٦)</sup>، ومعسكرات للاعتقال، ومعسكرات للعمل، بالإضافة إلى المنظمات الرسمية التي تعلم النازية<sup>(٢٧)</sup>.

---

(٢٤) أهم هتلر بالدعاية وذلك للتأثير على عامة الشعب، وقد رأى في الدعاية وسيلة للوصول إلى الهدف، والهدف من الدعاية هو التأثير وليس إرضاء المثقفين، وقد ركز هتلر دعوته ضد الماركسيين «أعداء الوطن».

وقد استسلمت البلاد بأسرها للنازية حين قضى هتلر على كل قوى المعارضة، استسلمت الكنيسة اللوثرية عقب احتجاج عابر، فنسقت العلاقة بينها وبين الدولة، أما الكنيسة الكاثوليكية ففقضى عليها تماماً، كذلك فإن الأمراء الألمان الذين افترض فيهم مقاومة النازية سرعان ما خضعوا لها وناصروا زعيمها علانية.

وقد أحرق هتلر البرلمان في برلين بحادث مفتعل، أنهم فيه من لا يدري فعلته هذه، وأقام برلماناً جديداً من النازيين المتعصبين بشعاراتهم وقمصانهم القاتمة، برلماناً لا معارضة فيه إطلاقاً بل تأكيداً لسياسة الزعيم الملهم، الذى يتجه الى وكرة بين الحين والآخر لينتخذ أخطر القرارات التى نهز العالم<sup>(٣٧)</sup>.

وقد أعقب ذلك حل الجناح الأيمن القومى، واخضاع القيادة الحربية القديمة Reichs Wehr للنظام النازى، ولم تبق بعد ذلك الا طبقة رجال الصناعة والمال، فمنهم من طوته الحركة، ومنهم من غادر البلاد امثال تيسن Thyssen. أما العناصر التى سولت لها نفسها المقاومة، كالأحرار والديمقراطيين والاشتراكيين والشيوعيين والعناصر الدينية، فقد أودعوا السجن ومعسكرات الاعتقال<sup>(٣٨)</sup>.

ولقد تحفزت هذه القومية الألمانية الجديدة للانتقام من أعدائها بصورة وحشية كانت تنذر بكفاح طويل مرير لن يخمد له أوار، حتى تخلص البلاد من أدران معاهدة فرساي.

وكان الدستور الذى استنته لنفسها، دستوراً عدوانياً، جمع بين الاساليب الوحشية، وبين التصرف الذى يعالج المشكلات بالصبر عليها والعمل المتواصل على تظليلها.

وكانت النازية رسالة طموحة سخرت لخدمتها الأدب والفلسفة والفن والعلم، لم تكن رسالة الدولة تتضمن السلطان المطلق فحسب، ولكنها ابتدعت أسساً

أخرى تنزع بها في تنفيذ سياستها، منها المبدأ القائل : «من ليس منا فهو علينا» وهو مبدأ طبقته الدولة تطبيقاً كاملاً<sup>(٣٩)</sup>.

لم تكن الدولة - ممثلة في الديكتاتورية النازية - أمراً مقدساً فحسب، ولكنها كانت لها، لا حد لما يفرض لها من تصحيحات وقرابين، وكل ما عدا ذلك من قيم مادية وأدبية لا حساب له، مقياس بهذا الجلال الاقدس<sup>(٤٠)</sup>.

وقد كان البرنامج الأساسي للحزب النازي كبرنامج الفاشية مختلف العناصر، فليس من السهل أن ننسى ان اللقب الرسمي للحزب هو «الحزب الاشتراكي الألماني العمالي القومي» أو «الحزب الاشتراكي القومي للعمال الألمان» وهي تسمية استفادت منها النازية في القضاء على الديمقراطية بأساليب الديمقراطية.

كما أن بعض الفقرات التي وردت في هذا البرنامج - كالفقرة التي تقضى بمقاومة عبودية الاستغلال - كانت طريقة لضم البؤساء الى حظيرة الحزب، في حين أن الهدف الأسمى للبرنامج، كان خلق القومية الحربية التي تديرها أقلية ضئيلة من الجبابرة<sup>(٤١)</sup>.

ولقد استندت النازية الى فلسفة أخذت تبشر بها المنظمات المختلفة التي تحولت كلها الى معاقل، تبلورت فيها هذه الفلسفة، التي حلت في النفوس محل العقيدة، وكان من شأن هذه الديكتاتورية، وأن تحتكر التعبير عن الرأي والاتجاهات الفكرية، لأن الرأي العام أضحي لا وجود له وانما تصدر عنه البيانات الرسمية.

ولقد نصبت الديكتاتورية على هذا الرأي العام رقيبين؛ لكل منهما أداته الخاصة، الأول جوبلز والثاني هملر .. فكان الاخير بوصفه رئيساً للبوليس السرى يسيطر على النشاط العام والخاص سيطرة لا تعرف هواده، أما جوبلز الذي أنقن فهم سيكولوجية الجماهير، فقد عرف كيف يشل تفكير الرأي العام. وما كان في مقدور جوبلز أن ينجح دون هملر، لأن وزارة الدعاية والاستارة، ما كانت لتمضي في مهمتها بدون مسكرات الاعتقال<sup>(٤٢)</sup>.



وقد جمعت فلسفة النازية بين الديكتاتورية والدولة فى فكرة مجردة واحدة، اشتهرت عن العنصر الالمانى هى روح الشعب Volk, Geist، تلك الفكرة التى كان هتلر قد عبر عنها فى كتاب كفاحى تعبيرا صريحا، غير أنها صيغت صياغة جديدة فى قالب من التصوف أمام ظاهرة الدولة المقدسة<sup>(٤٣)</sup>.

وهذه الروح التى تكممستها الدولة الألمانية، أن هى الا بعث جديد لنظرية الارادة العامة عند روسو، وأفكار هيجل وبنانكيت الذى رأى ان الدولة « كمثل الشجرة العريقة ذات الأصل الثابت فى أعماق الأرض .. تندرأ أوراقها كل يوم ولكن هيكلها ثابت .. قد تتغير فروعها يوما بعد يوم، لكنها لن تصبح يوما ما فى أثناء هذه المراحل كلها شجرة جديدة<sup>(٤٤)</sup> ».

#### ٤ - أسبانيا

قامت سياسة فرانكو - فى أسبانيا - على أساس حرب أهلية، أريقت فيها الدماء، مدرا على مدى ثلاث سنوات من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩، وبذلك اختلفت هذه السياسة عن سياسة كل من الفاشية والنازية.

وتفسير الأمر ان اسبانيا بعد انتهاء الملكية - الديكتاتورية - بثورة سنة ١٩٣١ وعزل الملك، قامت فيها الجمهورية وحكومات اشتراكية غير مستقرة بأحزاب متعارضة متنافرة، يسيطر عليها الاشتراكيون المتطرفون والشيوعيون. ولم يكن الشعب سعيلا بأى حال من الأحوال بمنظمة مستوردة من الخارج وحلها لا يصلح له، والبلاد فى حاجة الى التطوير والنهوض بمراقفها، وهى تسيير نحو التدهور، بل الفاقة، منذ أن غرقت الشمس عن امبراطوريتها المتراصة الأرجاء<sup>(٤٥)</sup>.

وخشيت الفاشية، وبالمثل الدول الغربية، من انتصار الاشتراكية المتطرفة فى البلاد، مما يؤدى الى تطويقها - فروسيا الشيوعية فى الشرق وأسبانيا الاشتراكية المتطرفة فى الغرب - لذا شجعت أحد القواد المرموقين والمشهورين بميولهم

اليمينية، وكان يتولى القيادة فى مراكز الأسيانية الى الزحف بمعاكسة المتمردى فى ١٨ يوليو سنة ١٩٣٦ نحو الشمال للقضاء على الحكم القائم<sup>(٤٦)</sup>.

وظلت الحرب مشتعلة ثلاث سنوات، وانتهت بالقضاء على الجمهورية الاشتراكية واقامة دولة ديكتاتورية شاملة، يمينية الطابع، أعادت أسبانيا الى مكانتها فى الجمهورية الكاثوليكية وشرعت فى اصلاحات واسعة النطاق على نسق السياسة الرجعية للجنرال الزعيم المنتصر، وكان أو لها القضاء قضاء مبرما على المعارضة، والضرب بيد من حديد على كل من يقف فى وجه الكوديلو Cudelo أى الزعيم، وحماية الملكية الخاصة، وتشجيع تميمتها.

ولم تتضح فلسفة عميقة لسياسة فرانكو، ولكنه جنب بلاده خوض الحرب العالمية الثانية، ولم تشفع الأسلحة الماضية التى زودت النازية والقاشية بها جيش الكوديلوفى الانضمام الى الملحمة الكبرى.

ولم يزد برلانه على أن يكون مجموعة من مؤيدى سياسته، الذين يسيحون بحمده، ويصدقون على قراراته واصلاحاته، وقد أصدر فى ٨ يوليو سنة ١٩٤٨ تشريعا يعتبر أسبانيا دولة ملكية، يقوم هو على رأسها كوصى على العرش، ولكنها فى الواقع - كما يرى الدكتور كامل ليلة - كانت ملكية بدون ملك<sup>(٤٧)</sup>.

فقد استمر فرانكو رئيسا للدولة، ولكنه أنشأ بجواره مجلس وصاية مشكل من شخصيات عسكرية، وقضائية، ومندوبين عن البرلمان، واختصاص هذا المجلس كان استشاريا فقط.

وقد كان رئيس الدولة هو الذى يقترح على البرلمان اسم الشخص الذى سيخلفه فى الحكم، ويعين ملكا أو وصيا على العرش، وقد استدعى فرانكو فعلا أحد أبناء المطالبين بعرش أسبانيا - بعد موت آخر ملوكها الفونس الثالث عشر ١٩٤١ - ليريه على - أن يتبوأ عرش البلاد بعد موته أو اعتزاله<sup>(٤٨)</sup>.

وقد ظل الزعيم محتفظا بسياسة الفلانجيسـت Falangiste - وهم الذين يـضـحون إلى أقصى حد في سبيل بقاء البلاد في خط السير اليميني - غير أن كبير شئته بعد ذلك أدى إلى إرخاء الحيل بعض الشيء في الحكم، إلا أنه كانت له صحوات خطيرات بين حين وآخر، وخاصة فيما يتناوله بالضرب على أيدي المعارضة.

وقد اتضح هذا في اصراره في سبتمبر سنة ١٩٧٥ على أعدام خمسة من الشباب الثوار الذين اصطبغوا بالشرطة، وكان منهم فريق بميول يسارية، أما الفريق الآخر فكان يطالب بانفصال الباسك عن أسبانيا، ولم تشفع لهم نفاذتهم وشبابهم، وتدخل الدول الغربية والأحزاب الديمقراطية والليبرالية، لم يشفع كل ذلك في تخفيف الحكم، واستبدال الأعدام بالأشغال الشاقة أو السجن.

ولا يفوت الباحث أن يذكر أن الرأسمالية الأسبانية والأجنبية كانت ترحب بحكم فرانكو كمنقطة ارتكاز قوية للعالم الرأسمالي، مما يجعل هذه السياسة تتناقض مع السياسة الاشتراكية أو الخطط الروسية.

وقد استمرت السياسة اليمينية في أسبانيا بعد موت فرانكو وقيام الملكية هناك بإعلان الملك جوان كارلوس الأول ملكا على البلاد، وهو حفيد الفونس الثالث عشر<sup>(١١)</sup>.

#### خصائص الأنظمة الشمولية :

على الرغم من وجود الأنظمة الشمولية في بلاد مختلفة، وتحت قيادة زعماء مختلفين، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود خصائص مشتركة فيما بينهما، تتمثل فيما يلي :

١- تتميز هذه الأنظمة بأنها تقدم المجموع على الفرد، فيضحي الفرد بمصلحته في سبيل تحقيق المصلحة العامة، وبذلك يكون الفرد مسخرا لخدمة الجماعة، فيجب أن توجه الفرد نشاطه نحو المجموع، ويذله في سبيله، ويستخدم حقوقه في هذا النطاق.

ان الفرد ليس غرض الدولة - هنا - وانما الفرد خادماها، تفرض عليه الواجبات قبل أن تمنح له الحقوق، وحياته رهن اشارة الدولة، ولا يتصرف في أموالها الا وفق مقتضيات الصالح العام، والتحاكم الديكتاتوري هو الذي يحدد المقصود بالصالح العام.

٢- ان الديكتاتورية تقضى على حريات الأفراد وحقوقهم، وتخضع كل أنواع النشاط الفردى لرقابتها، فلا تقرر حرية الرأى، أو حرية الاجتماع، ولا تسمح بوجود معارضة فى داخل الدولة، وحرية التعليم يقضى عليها، وتوجه الدولة سياسة التعليم بما يتفق مع مبادئ النظام الديكتاتورى وروحه.

ان الدولة - هنا - من حقها، بل من واجبها التدخل فى جميع الميادين، وفى كل شئ، وفى مختلف مظاهر النشاط : من اقتصادى، واجتماعى، وثقافى، ودينى، وغير ذلك. فليس هناك شئ فوق سلطان الدولة، ولا يحرم عليها التدخل فى أى ميدان أو مجال من مجالات النشاط. وبهذا المنطق تصل الدول الشمولية الى القضاء على الحريات السياسية والحقوق الفردية<sup>(٥٠)</sup>.

وحتى يمكن للنظام الشمولى السيطرة على كل الجماهير وأجهزة الحكم ويستطيع فرض ايدىولوجية على الرأى العام فانه يلجأ إلى أساليب القمع واستخدام نظام الارهاب ضد كل المعارضين للنظام أو سياساته.

فالنظام الشمولى عبارة عن ثورة متواصلة هدفها القضاء على النظام القائم وتغييره اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، وهذا يعنى أن التغيير قد أصبح ناموس الحياة فى النظام الشمولى.

ولا شك فى أن الحلقات المتصلة من التغييرات لابد أن يتولد عنها ضغوط وتوترات تؤدي إلى ظهور ردود فعل ضد هذه التغييرات على شكل معارضة أو استخدام للعنف، ولذلك فإن النظم الشمولية تلجأ إلى فرض الرعب والارهاب

واستخدام وسائل القمع لمنع أى معارضة يمكن أن تنهض فى وجه أى إجراء من إجراءات التغيير<sup>(٥١)</sup>.

ويحتفل تاريخ النظم الشمولية بكثير من مظاهر الارهاب والعنف التى كان يستخدمها البوليس السرى السياسى فى كل من ايطاليا والمانيا لقمع المعارضة وتمكين السلطة الحاكمة من تشديد قبضتها واحكام سيطرتها على الجماهير.

٣- لا تأخذ النظم الشمولية بمبدأ الفصل بين السلطات ولكن يتركز السلطة من القمة الى القاعدة، والطاعة من القاعدة الى القمة، وإذا كانت دساتير الدول الشمولية تقر بوجود هيئات تشريعية، إلا أنها ذات اختصاصات شكلية بصورة مطلقة، وليس لوجودها أى أهمية الاضيق قبيل الدعاية، اذ تستطيع القيادة السياسية أو الصفوة الحاكمة فرض مشيئتها على هذه الهيئات واخضاعها لارادتها وسلطانها.

ففى النظام الفاشى كان البرلمان قليل الأهمية، وهو ما يندرج من انكماش دور الاعضاء فى اقتراح القوانين. ففى خلال تسع سنوات - ١٩٢٩ : ١٩٣٨ - عرض على مجلس النواب الايطالى (٤٢٧٨) مشروع قانون منها ١٦ مشروعاً فقط تقدم بها أعضاء المجلس، بينما قدم الباقى رئيس الحكومة أو الزعيم الفاشى، ووافق المجلس على ٤٢٠٠ مشروعاً منها<sup>(٥٢)</sup>.

كما أن البريشتاج الألمانى لم يعد فى ظل النازية سلطة تشريعية مستقلة بل تحول الى أداة فى يد الديكتاتور، يستخدم كبوق من أبواب الدعاية له، وقد لجأ إلى حله وإعادة انتخاب أعضائه أربع مرات خلال سبع سنوات، كما أنه لم يعقد خلال هذه المدة الا خمسين عشرة جلسة فقط<sup>(٥٣)</sup>.

٤- لا تسمح الانظمة الشمولية بتعدد الاحزاب بل تأخذ بنظام الحزب الواحد تحت قيادة فرد أو زعيم واحد هو الديكتاتور، أو تحت زعامة الصفوة الحاكمة، وبأخذ الحزب الصفة الجماهيرية، وهو لا يتكون رغم ذلك من

مجموع المواطنين ولكن من نسبة ضئيلة منهم، وهم المخلصون لأيديولوجية الدولة والحزب، ويتميزون بالولاء الشديد والطاعة العمياء والاخلاص المفرط لقادة الحزب، ويكونون على استعداد دائماً للمساعدة في الدعاية لأيديولوجية الدولة وتأييدها.

لذلك فإن الحكومات الشمولية تلجأ فور استيلائها على مقاليد الحكم إلى إلغاء الأحزاب القائمة، وذلك؛ بسبب ما تكنه من عداوة للديمقراطية، ولقد أعلن هتلر عبادة استيلائه على السلطة إلغاء جميع الأحزاب، وادعى أن هذا العمل حدث تاريخي ذو آثار بعيدة المدى<sup>(٥١)</sup>.

وبصفة عامة فإن الحزب الواحد في النظم الشمولية يهدف إلى ضمان سيطرة القيادة السياسية على الجماهير من ناحية، وعلى جهاز الحكم من ناحية أخرى. فموسوليني كان يقول إن الحزب الفاشي له وظيفة الشعيرات داخل الجسم، فهو ليس بالرأس ولا بالقلب، ولكنه بمثابة الأطراف التي تمتزج فيها نظرية الحزب وسياسة يقيق الجسم السياسي<sup>(٥٢)</sup>.

وقد قسر النظام النازي بأنه دولة ثنائية، أحدها الدولة يتفرع فيها كل شيء عن طريق الأمر بواسطة موظفي الحزب ابتداء من القوهرر هتلر إلى أسفل، والآخرى هي الدولة التي يجرى فيها العمل على أسس النظام القانوني، وإن كانت الدولة الأولى هي صاحبة الامتياز الاسمي، وهي صاحبة الكلمة الأخيرة، وتستطيع أن تفتحهم الأخرى في أي وقت تشاء وتلغى أحكامها وتضرب بقراراتها عرض الحائط<sup>(٥٣)</sup>.

٥- على الرغم من الصفة الشكلية لوجود المجالس التشريعية في النظم الشمولية، فإنها كانت تؤدي أغراضاً على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لهذه النظم.

فهذه المجالس تعتبر نوعاً من الدعاية لهذه النظم، بدعوى أنها تعلم

ديمقراطية. كما أن الانتخابات التي تجرى لتكوين هذه المجالس تعد أهم وسيلة لتعبئة الجماهير واثارة حماسهم لتأييد النظام والصفوة الحاكمة والحزب، ولاعطائهم الاحساس بأنهم يشاركون فى عمليات الحكم.

فهذه المجالس تعتبر نوعاً من الدعاية لهذه النظم، بدعوى أنها نظم ديمقراطية. كما أن الانتخابات التي تجرى لتكوين هذه المجالس تعد أهم وسيلة لتعبئة الجماهير واثارة حماسهم لتأييد النظام والصفوة الحاكمة والحزب، ولاعطائهم الاحساس بأنهم يشاركون فى عمليات الحكم.

فالانتخابات - لهذه المجالس - تضى على النظام واجهة من الشرعية الديمقراطية التي قد تكون لها أهميتها فى معاملة النظام مع الأمم الأخرى، ومن ثم فإن الحكومات الشمولية تلجأ عن طريق هذه الانتخابات الى تغطية حقيقة الديكتاتورية فى رداء ديمقراطى<sup>(٥٧)</sup>.

وليس التمثيل الشعبى فى كل من النازية والفاشية سوى عملية تمكن الزعيم من السيطرة على الجماهير وتعبئة اتجاهاتها نحو تدعيم ومؤازرة السياسات التي يفرضها، فليست الغاية من التمثيل الشعبى الأخذ بآراء المواطنين كما هو الحال فى الحكم الديمقراطى بقدر ما يستهدف الحصول على موافقتهم على هذه السياسات وكما يقول هتلر : «ان الفهم السياسى للجماهير غير متطور بدرجة كافية بما يمكنهم من الوصول إلى آراء سياسية عامة بأنفسهم واختيار الأشخاص المناسبين»<sup>(٥٨)</sup>.

٦- يعد احتكار وسائل الاتصال الجماهيرى، احتكاراً كاملاً من أبرز خصائص الحكم الشمولى، فالدولة تقوم بالاشراف على الصحف اشرفاً دقيقاً، كما كان عليه الحال فى ايطاليا الفاشية.

كما اتخذ هذا الاحتكار فى النظام الهتلرى شكلاً ثنائياً، حيث كان لكل من الحزب والحكومة جهاز للدعاية شديد التعقيد يرثاه الدكتور جوبلز الذى

كان من أشد المقربين إلى الزعيم النازي، وكانت وزارة الدعاية تتولى التنسيق والتخطيط في مجالات الاتصال السياسي والدعاية للحكومة الألمانية، في حين كانت لدولة الدعاية التابعة للحزب تدمير عمليات مشابهة لصالح الحزب<sup>(٥٩)</sup>.

ويستهدف هذا الاحتكار لوسائل الاتصال احكام السيطرة على الرأي العام وتوجيهه بما يتفق وأهداف القيادات السياسية وتقنية الجماهير بأيديولوجية النظام وحده مع استبعاد جميع النظريات والأيديولوجيات الأخرى التي تتعارض مع أهدافه<sup>(٦٠)</sup>.

٧- لما كانت النظم الشمولية تستهدف سيطرة الدولة على كل مظاهر نشاط الأفراد، دون أن تقتصر في ذلك على المظهر السياسي، فإنها - سعي وراء الهيمنة على الحياة الاقتصادية - كانت لا تفر الحريات الاقتصادية الأساسية كحرية العمل وحرية المنافسة والمشروع الفردي الحر، وهذه جميعا إما أن تقيد تقييدا شديدا أو تستبعد استبعادا كاملا.

ويطلب ذلك قيام بيروقراطية بتنظيم وتخطيط الاقتصاد والهيمنة عليه لا من أجل ضمان الرفاهية للأفراد، ولكن تأكيداً لسمو النظام نفسه والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها.

وقد كانت هذه الأهداف - عند الفاشية والنازية - السيطرة على العالم مما أدى إلى هيمنة هذه النظم على الاقتصاد وتوجيهه كلية لخدمة الحرب ووسائلها والاعتماد لها.

وقد استخدمت النازية تنظيمياً بيروقراطياً يقوم على مبدأ القيادة، وهو المبدأ الذي يقضى بأن يكون لزعماء المنظمات المهنية - الذين تعينهم الحكومة - السلطة المطلقة التي يتطلبها مبدأ القيادة وذلك على غرار القيادة السياسية.

كما استخدم النظام الفاشي أسلوباً متشابهاً بحيث تحولت بمقتضاه إيطاليا إلى ما يعرف بالدولة النفاذية Corporate State إذ أصبحت كل المشروعات



والمنظمات التي تضم العمال وأصحاب المهن الفنية جزءا من البنية التدريجية التي يوجد على قممتها موسوليني<sup>(٦١)</sup>.

٨- يلجأ الحكام في الانظمة الديكتاتورية إلى اتباع وسائل معينة هدفها أن تنسى الشعوب آلامها وتلهيها عن حقوقها المهضومة وحرمانها المكبوتة وحالتها الأليمة. ان الديكتاتور يعلن - بين الحين والآخر - عن مبادئ خلافة تؤجج حماس الأفراد وتذكى الحمية في نفوسهم وتدفعهم الى الالتفاف حول زعيمهم، والتمسك برائد نهضتهم، ومحقق آمالهم وأحلامهم في استعادة امجادهم.

ومثال هذه السياسة فكرة التعصب الجنسى Leuracisme التي القى بذورها هتلر في ألمانيا النازية. ومؤدى هذه الفكرة أن الشعب الألماني هو شعب الله المختار، وأنه أرقى الاجناس، وأن ألمانيا فوق الجميع، ويجب أن تسود العالم وتولى قيادته، وكان هتلر يطرق جميع السبل لنشر هذه الفكرة والعمل على تحقيقها. فكان يلقي النشء منذ الطفولة بمبادئ الحزب النازي - ويريه تربية خطيرة تثير الحقد وتزرع في نفوسهم، ويعبئ بالشعور بالمعظمة والسمو على سائر الشعوب، ومثل هذه التربية تنطوي على خطر يهدد سلامة الأمم الأخرى وحرمانها، ويراد بها تقديس الزعيم وضمان الخلود لحزبه<sup>(٦٢)</sup>.

وقد لجأ موسوليني في إيطاليا الى بحث مجد الامبراطورية الرومانية، وضرورة العمل على استعادة هذا المجد، وذلك بجعل البحر الأبيض المتوسط بحيرة رومانية، واستخدام وسيلة الاجتماعات الضخمة الهائلة، والقاء الخطب الحماسية المثيرة - وقلده في ذلك هتلر - لجذب الأفراد الى مبادئه ولرهاب الدول الأخرى، ولخلق روح جماعية تساعد على توطيد سلطته ودفع سياسته بسهولة في ذهن الكتل الشعبية، وتؤدي السياسة الى خوض غمار حروب كثيرة بقصد احراز انتصارات خارجية، وضم بلاد أجنبية الى الدولة لتوسيع رقعتها، واشباع غرور الزعيم حتى

يظهر أمام شعبه بمظهر القائد العظيم الذى يبحث بموارد جديدة للثورة، ومانفذ للمجد.

ومن تطبيقات هذه السياسة غزو إيطاليا للحبشة، استيلاء هتلر على النمسا وغيرها وضمها لألمانيا، وما الحرب العالمية الثانية - التى مهد لها واشعل نارها هتلر وموسولنى - الا لفحة، بل نكبة من نكبات هذه السياسة الاستعمارية العمقاء<sup>(٦٣)</sup>.

٩- ان الانظمة الشمولية تؤمن بمبدأ عدم المساواة الطبيعية بين الأفراد، ومعنى ذلك أن هناك أفراداً أوتوا من المواهب ما يجعلهم يحتلون مكان الصدارة وأعدوا وتأهلوا بحيث يتعقد لهم لواء الزعامة، وتصير بأيديهم مقاليد الأمور، وزمام السلطة فى الدولة - وهناك أفراد آخرون عليهم واجب الطاعة والخضوع لأوامر الفئة الأولى التى تمارس شعون الحكم وتعمل على تحقيق مصلحة الدولة.

ونلمح فى هذا الاتجاه الذى نذهب إلى الأخذ به الأنظمة الشمولية صدى فلسفة نيتشه Nietzsche الألماني، ومذهب باريتو Pareto الإيطالى، وتقوم فلسفة الاثنين على اساس وجود فئة مختارة متميزة عن غيرها يجب أن تكون فى القمة ويدها سلطة الأمر والنهى.

١٠- طبقاً للنظم الشمولية لا تكون السيادة للشعب، وإنما للطبقة الممتازة المختارة، فهى التى تتولى ممارسة السيادة لأنها أهل لذلك، وهى تعمل بطبيعة الحال لخير الشعب. وذلك أن ترك الأمور بيد الشعب مسألة محفوفة بالخطاطر، وقد تؤدى به إلى أندح الأضرار، لأن أفراد الشعب فى مجموعهم - اذا تركوا دون قيادة حازمة تتولاها صفوة أبناء الشعب - لا يبركون حقيقة مصالحهم، ولا يعرفون ما ينفعهم ويرفع من شأنهم.

١١- ان هذه الأنظمة لا تؤمن بسيادة القانون ولا تؤمن بضرورة خضوع السلطة للقواعد القانونية القائمة. وعلى ذلك فهذه الأنظمة تخرج عن نطاق الأنظمة القانونية لتدخل في نطاق الأنظمة البوليسية.

ان سيادة القانون تعنى أن يكون القانون - بمعناه العام - فوقه كل مراكز القوة سواء أكانت تلك المراكز نفسها قانونية كالأجهزة القائمة على التشريع والتنفيذ والقضاء أم كانت مراكز فعلية كالهياكل المالية وغيرها<sup>(٦٤)</sup>.

ولكن فى الأنظمة الديكتاتورية يحدث الخروج على فكرة سيادة القانون، وتوجد لذلك المبررات المذهبية، ان القانون هو ما تريده الدولة، تلك الإرادة التي تشخص تشخيصا كاملا فى إرادة الزعيم، وعلى ذلك فإن إرادة الزعيم هى القانون ولا يمكن للقانون أن يكون قيذا عليها، ومن ثم تطرح تلك الأنظمة مبدأ سيادة القانون وتراه مخالفا لمنطقها القائم على إطلاق سلطة الدولة ممثلة فى إرادة الزعيم.

١٢- تؤمن هذه الحكومات بالقاعدة التي وضعها مكيافيللى، وهى عدم التمسك بالقواعد الاخلاقية فى الحياة السياسية، تأسيسا على أن الغاية تبرر الوسيلة. فللحاكم أن يأخذ بأية وسيلة كانت - قوة، كذب، قتل - وذلك للوصول إلى تحقيق ما يريد، سواء كان ذلك مع شعبه أو مع أى شعب آخر، وذلك بدعوى تحقيق الخير العام.

فليس فى السياسة - كما يقول الكاتب الألماني كارل شميت - خير ولا شر ولا جمال ولا قبح، وانما فى السياسة صديق وعدو. وهذا يعنى أن للصديق كل شيء، ومع العدو يباح كل شيء دون التقيد بالقواعد الأخلاقية لأنها قواعد غير واردة فى السياسة. وقد كان لهذا الكاتب تأثير واسع على الفكر النازي<sup>(٦٥)</sup>.

هذه هي أهم خصائص الأنظمة الديكتاتورية الحديثة والتي وجدت أبرز أمثلة لها في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية في إيطاليا في عهد موسوليني، وفي ألمانيا في عهد هتلر، وفي أسبانيا في عهد فرانكو<sup>(٥)</sup>.  
تعقيب:

#### أولاً : الإرادة العامة والأنظمة الديمقراطية :

إذا كان بعض الكتاب قد رأى أن نظرية الإرادة العامة قد أثرت بشكل كبير على قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية وكان لها أثرها الواضح في التكوين الفكري لرجال هاتين الثورتين، وفيما وضعوا من أنظمة ودساتير، كان على رأسها «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»<sup>(٦٦)</sup>. فالتنا يجب ألا نبالغ في أثر هذه النظرية على هاتين الثورتين، لأن الثورة الفرنسية - مثلاً - كانت ترجع إلى تلك الظروف السياسية والاجتماعية والمالية التي خلقت من البيئة الاجتماعية الفرنسية تربة صالحة لغرس بذور أفكار جديدة. فلولا وجود تلك العوامل والظروف التي كان أهمها سوء الحالة المالية في البلاد وزيادة الضرائب على طبقات الشعب، مع تمتع الطائفتين الممتازتين - النبلاء ورجال الكنيسة - بامتياز الاعفاء من هذه الضرائب ورفضها التنازل عن ذلك الاعفاء، لولا تلك العوامل والظروف لما كان لروسو ولكتابه الذي ظهر عام ١٧٦٢، أي قبل الثورة بنحو سبعة وعشرين عاماً، أثر يستحق أن يذكر.

فقد كان أكثر ما أخذه رجال الثورة عن روسو، إنما هي عباراته واصطلاحاته في حين أنهم لم يأخذوا في الواقع - أي في التطبيق - بالكثير من آرائه، فمثلاً

---

(٥) وما هو جدير بالذكر أن هناك بعض المذاهب الشمولية قد عاشت بعد وقتها، بينما اندثرت مثل هذه المذاهب. ولعل ذلك يرجع إلى وجود المفكر الداعية الذي يكمن وراء المذهب. وغير مثال على ذلك الفكر الشيوعي الذي نادى به فيلسوفه ماركس، بينما لم يتمد الفكر النازي ولا الفاشي محيطه وزمانه، إذ بمجرد سقوط القائد المكبر لكل منهما اختفى المذهب تماماً.

كان روسو يرى أن نظام الديمقراطية المباشرة هو المثل الأعلى لنظام الحكم، ولكن رجال الثورة الفرنسية لم يأخذوا بأساليب ذلك النظام الديمقراطي المباشر، وإنما أخذوا بالنظام الديمقراطي النيابي كذلك لا يجوز المبالغة فيما كان لروسو من أثر في انفجار بركان الثورة ذاتها، حيث أن روسو نفسه لم يكن ثوري النزعة، فقد كان دائماً في جميع كتاباته يحذر الشعوب من شوب ثورات ولا سيما تلك الانقلابات المفاجئة التي تقلب أنظمة الهيئة الاجتماعية<sup>(٦٧)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن الثورتين الأمريكية والفرنسية، وإن خضبتهما دماء الجماهير فقد انتهتا إلى فوز الطبقة البورجوازية النامية، فظفرت بالحكم والسلطة ومقيت الجماهير تجتر آلامها، وكانت الديمقراطية الحديثة بتشريعاتها ونظمها حصناً وسنداً للطبقة الظافرة.

ففى فرنسا قام «باييوف» يندد بنكوص الثورة الفرنسية عن تحقيق المساواة المشروعة : المساواة الاقتصادية، لا المساواة أمام القانون فحسب، وحين قرر هو وجماعة من رفاقه القيام بعمل حاسم لتحقيق المساواة انتهت محاولته به وبرفيقه «دارتية» إلى المفصلة<sup>(٦٨)</sup>.

وحين حمل كوندروسيه على دستور الثورة والاجراءات التي اتخذت لوضعه، وقدم إلى البرلمان الفرنسى عام ١٧٩٣ - وهو أحد اعصائه - مشروعاً لتعديل بعض مواد الدستور، لم يلق غير سوء النظر، فشوى معلوماً على أمره بعيداً عن الأنظار يترقب الموت، ويتنحر أخيراً لكي ينجو من المفصلة بعد أن كتب كتاباً يعد من أسرى الكتب فى «تاريخ تقدم الروح الانسانية»<sup>(٦٩)</sup> Historie du Progres du Esprit.

وفى أمريكا اتصرف واضعو الدستور إلى تأمين مصالح التجار وكبار الملاك، ولم يكن عجباً حينذاك أن يقرر «فراكتلين» أن السماح لمن لا يملكون أرضاً بانتخاب المشرعين اجراء غير قوم، وأن يقول «هاملتون» أن من لا يملك أرضاً لا

يعتبر ذا ارادة حقيقية، فحرم بذلك نصف الذكور البالغين من حق التصويت<sup>(٧٠)</sup>.

ولم يكن من حق الفرد ان يتال منصبا حكوميا ما لم يملك نصابا معيناً من الأرض، فالحاكم فى ماشوسيتسى لايد أن يملك ما قيمته ألف جنيه من الأرض، وفى ميرتلاند ما قيمته خمسة آلاف، وفى كارولينا الجنوبية ما قيمته عشرة آلاف<sup>(٧١)</sup> فكان الديمقراطية الأمريكية لم تقم هنا الا لطمأنة الطبقة الغنية المتميزة.

### ثانياً : الإرادة العامة والأنظمة الشمولية :

اذا كان البعض قد رأى أن النظم الشمولية تنشأ عادة فى الأوقات التى تشتد فيها الأزمات ويسود فيها الاضطراب، مما يودى إلى تزايد القلق وشعور الناس بالاحباط والسأم بسبب سوء الأوضاع، ومن ثم فإنهم يتطلعون إلى قيام حاكم قوى سريع البت فى الأمور لتخليص البلاد مما تعانيه من أزمات.

وإن الديكتاتورية الفاشية والنازية قد أسدت لكل من إيطاليا والمانيا خدمات جليلة القدر، اذ استطاع كل من موسوليني وهتلر تخليص بلادهما من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى أصيبت بهما، كما حققا لبلادهما كثيراً من الاصلاحات التى لم يكن من الممكن القيام بها فى ظل الدساتير التى كانت سائدة فى تلك الفترة، والتى كانت مستوحاه من الأسس والمبادئ الديمقراطية<sup>(٧٢)</sup>.

الا أن هذه المزيا لا ينبغي أن تقوم دليلاً على صلاحية هذه الانظمة بسبب ما تمارسه من وسائل الضغط وأساليب الاكراه والارهاب للقضاء على المعارضة وعلى كل رأى حر، واهتار كرامة المواطن، وعدم الاعتراف بحقوقه وحرياته، وبسبب قيامها على تمجيد وعبادة الفرد الحاكم.

والملاحظ أن الأنظمة الشمولية قد قامت على الأشخاص، بمعنى أنها قد اعتمدت اعتماداً كلياً على قوة الديكتاتور وشخصه، فهو روح النظام وسيده،

بحيث أن النظام يبقى ببقائه ويفنى بفنائه، مما يجعله نظاما مؤقتا ينتفى فيه عنصر الاستقرار والنوام، فالحكومة التي تعتمد وترتكز على شخص واحد لا يمكن ان تكون حكومة ثابتة مستقرة.

وإذا قيل أن موسوليني قد خلق ايطاليا وارفع بها إلى قمة، وأن هتلر قد حمل من المانيا دولة عظمى ترهب العالم، فيجب أن يقال أيضاً أن موسوليني وهتلر هما اللذان هدما ما شيداه، وكانا السبب في القضاء على بناء الوطن وبنه نتيجة للحرب العالمية الثانية التي أشعلها أرضاء لنزوات شخصية ونزعات هستيرية، واشباعاً لفرور مقيت، واملا في تحقيق احلام غير مشروعة. لقد هوبا وهوت معهما البلاد، وكأن الأمر ما كان، وهذا هو شأن جميع الأنظمة الديكتاتورية.

ولعل هذا ما يفسر سبب المشكلة التي تواجه كل أمة تخكم حكما ديكتاتوريا لفترة طويلة من الزمن وهي : من الذى يخلف اتحاكم الفرد؟ وتزداد حدة هذه المشكلة لأن الحاكم الشمولى فى غضون عهده لا يتوانى عن مطارده البطولات والعبقريات لأنه يخشاها، بحيث ينقض الامتياز، أو يكاد، وبحيث تنتكس الأمة المحكومة بالفسر والقمع، الى السلبية، وما يصاحبها من انعدام الاحساس بالمسئولية، وانعدام القدرة بالتالى على تحمل تبعاتها، فتصل الأمة بحوت حاكمها المستبد الى نهاية الطريق المسدود، ولا طريق آخر أمامها تسلكه الا طريق الفوضى، تسبح فى وحله، وتلدوس على شوكة وقتاده.

## هوامش الفصل التاسع

- (١) طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص ١٢٥.
  - (٢) طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٦.
  - (٣) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٧.
  - (٤) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٨.
  - (٥) نفس المرجع، نفس الموضوع.
  - (٦) لتفصيل ذلك أنظر :
  - طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٦ وما بعدها.
  - (٧) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٥.
  - (٨) طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٩.
  - (٩) نصوص هذا الإعلان ذكرها :
  - مصطفى أبو زيد فهمي، في كتابه النظرية العامة للدولة، ص ٩٠ - ٩٢  
وذكر البعض منها
  - طه بدوي، في كتابه رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٩ - ١٤٠.
  - (١٠) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٩٠.
  - (١١) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٣٦ وما بعدها.
  - (١٢) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٩٦.
  - (١٣) طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص ١٤٥.
- (14) Vedel, G., Institutions Politiques du Monde Contemporaine,  
Le Cours de Droit, op. cit., p : 70 ets.



(١٥) يذكر الباحث من هذه الدساتير على سبيل المثال : دستور ألمانيا الصادر في ١١ أغسطس ١٩١٩ ، دستور تشيكوسلوفاكيا الصادر في ٢٩ فبراير ١٩٢٠ ، دستور رومانيا الصادر في ٢٩ مارس ١٩٢٣ ، الدستور المصري الصادر في ١٩ أبريل ١٩٢٣ ، دستور تركيا الصادر في ٢٠ أبريل ١٩٢٤ ، دستور الليبيريا الصادر في ٢ يونيو ١٩٢٧ .

- راجع في ذلك، ضه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث. مرجع سابق، ص ١٤٦ .  
أصول علوم السياسة، ص ٣١٩ .

(١٦) ضه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٤٥ .

(١٧) عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٦٠ .

(18) Lafferrière, Manuel de Droit Constitutionnel. op. cit., p : 120.

(١٩) عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٦٢ .

وليزيد من التفصيل عن استبداد البرلمان أو جمعية الشعب Convention يمكن الرجوع إلى نفس المرجع، ص ٦٢ وما بعدها.

(20) Rossi. A. The Rise of Italian Fascism 1918 - 1922, Trans. by Peter and Dorothy Wait (London : Constable & Co., 1938). p : 381.

(21) Mahayan. Recent Political Thought (New Delhi : Premier Publishing Co., 1963), P : 385.

(22) Ibid., p. 393.

(٢٣) مارسيل برينو. جورج ليمكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣١٥ .

(٢٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

(٢٦) نفس المرجع، نفس الموضوع.

(27) Ebenstein, W., Fascist Italy (New York : Hafner Publishing Co., 1939), p. 203.

(28) Schmidt, C. T., The Corporate State in Action : Italy Under Fascian (London : Constable Co., 1949) P. 264.

(29) Ibid., p. 265.

Ibid, p: 266, ets : لمزيد من التفصيل، راجع :

وكذلك : محمد بكير خليل، دراسات في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٩١.

وكذلك : ابراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى.

مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٣١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(32) Ebenstein, W., The Nazi State (New York : Hafner Publishing Co., 1939), p. 78.

(33) Ibid., p. 265

(٢٤) ابراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٣٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(36) Speer, A., Inside the Third Reich (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), p. 195.

- (٣٧) أحمد سويلم العمري، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٧٧.
- (38) Speer, A., Inside the Third Reich, op. cit., p. 198.
- (39) Heiden. K., Der Fuehrer, Histher's Rise to Power, Trans. by Ralph Mannheim (Boston : Ginn, 1944), p. 162.
- (40) Ibid., p. 163.
- (41) Bullock, A., A Study in Tyranny (New York : The Ronald Press, Co., 1952), p. 394.
- (42) Ibid., p. 395.
- (٤٣) يحيى الجميل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٠٦، ٢٠٧.
- (44) Bosanquet, B., The Philosophy Theory of the State.
- تقلا عن : محمد بكير خليل، دراسات في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٠٠.
- (٤٥) أحمد سويلم العمري، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٧٨.
- (٤٦) نفس المرجع، نفس الموضع.
- (٤٧) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٥٠.
- ويذكر الدكتور العمري أن هذا التشريع كان في سنة ١٩٤٧ وليس في ١٩٤٨.
- (٤٨) أحمد سويلم العمري، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٧٩.
- (٤٩) مزيد من التفصيل. أنظر : عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٤٩٦ وما بعدها.
- (٥٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٤٦.
- (٥١) أحمد عباس عبد الباق، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(52) Shotwell et al, Governments of Continintal Europe (U.S.A. : The Macmillan Co., 1940), p. 438.

(53) Ibid., p. 447.

(54) Ogg. European Governments and Politics (U.S.A : The Macmillan Co., 1943), p. 322.

(55) Ibid., p. 335. .

(56) Ranney, Austin, The Governing of 4th ed., (U.S.A. : The Dryden Press, 1975), p. 170.

(٥٧) أحمد عباس عبد البديع، اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٢ .

(58) Ranney. Austin. The Governing of Men, op. cit., p. 329.

(59) Freidrich & Brzezinsky, Totalitarian Dictopoship and Autoctacy, (U.S.A. : Harvard University Press, 1956), p. 116.

(60) Ibid., p. 118.

(٦١) أحمد عباس عبد البديع، اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٥ .

(٦٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٣٢ .

(٦٣) نفس المرجع السابق، ص ٣٣٣ .

(٦٤) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٠٧ .

(٦٥) المرجع السابق، ص ٢١١ .

(٦٦) طه بدوي، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٥ وما بعدها. وكذلك

مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٧ وما بعدها.

- (٦٧) عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٦٤.
- (٦٨) مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسى (القاهرة : مطابع الشروق، ١٩٩٠)، ص ٥٣.
- (٦٩) نفس المرجع، نفس الموضوع.
- (٧٠) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ٥٦.
- (٧١) نفس المرجع، نفس الموضوع.
- (٧٢) راجع فى ذلك : محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٣٥.
- وكذلك: أحمد عباس عبد البديع، اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٦.

# فهرس

- مقدمة

- المصطلحات

## الباب الأول

### المدخل لدراسة الفكر السياسى

- ١٩ ..... الفصل الأول: الدولة وأركانها  
٣٩ ..... الفصل الثانى: النظريات التى تفسر نشأة الدولة

## الباب الثانى

### الفكر السياسى فى العصرين القديم والوسيط

- ٨٧ ..... الفصل الأول : أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم  
١٠٣ ..... الفصل الثانى: التنظيم السياسى عند الإغريق  
١٢١ ..... الفصل الثالث: الفكر السياسى قبل أفلاطون  
١٤٧ ..... الفصل الرابع: الفكر السياسى عند أفلاطون  
١٩٣ ..... الفصل الخامس: الفكر السياسى عند أرسطو  
٢٣٩ ..... الفصل السادس: الفكر السياسى عند الرومان  
٢٥١ ..... الفصل السابع: الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية

## الباب الثالث

### الفكر السياسى فى العصرين الحديث والمعاصر

- ٢٦٩ ..... الفصل الأول : الفكر السياسى عند هوبز  
٢٨٣ ..... الفصل الثانى: الفكر السياسى عند جون لوك  
٣٠١ ..... الفصل الثالث: الفكر السياسى عند مونتسكييه



 Bibliotheca Alexandrina



0352868